مكتبة
الدراسات الفلسفية

محمد يوسف موسى

بين الدين والفلسفة

في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط



دار المعارف بمصر

اهداءات ٢٠٠٣

أ.د/على سامى النشار

الاسكندرية

بَين الدّين والفلسفة

فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط

مكتبة
الدراسات الفلسفية

محمد يوسف موسى

بين الدين والفلسفة

في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط

الطبعة الثانية



دار المعارف بمصر

الناشر : دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. ع. م.

تمهيد

موضوع البحث ، عناصره ، خطته

ليس من الضروري أن نتناول هنا بالبحث أول مسألة تخطر ببال من يكتب فى الفلسفة الإسلامية ، وهى : هل يوجد فى الإسلام فلسفة تعالج المشاكل الفلسفية بطريقة أصيلة ، حتى يكون لنا أن نسميها فلسفة إسلامية ؟

وإذن ، لا نرى ما يدعونا لمناقشة الرأى القائل بأن العرب لم يكونوا فى هذه الناحية إلا مجرد نَقَلَة للفلسفة الإغريقية ، وأنه — كما يذهب «إرنست رينان» : من الإفراط إعطاء اسم « فلسفة إسلامية » لعمل لم يكن إلا عارية من اليونان ، وليس له أى عِرْق فى شبه الجزيرة العربية : فإن ما يدعونه فلسفة عربية أو إسلامية ، ليس إلا فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية ، وهذا كل شىء !

وكذلك لا نتعرض للتدليل على ما ذهب إليه الأستاذ « ريتر — Rittir » ومن معه فى رأيه ، من أن للإسلام فلسفة من الممكن بالتأكيد أن تسمى فلسفة إسلامية ، وأن « رينان » تناقض مع نفسه حين زعم فى كتابه « التاريخ العام للغات السامية » من أنه ليس هناك فلسفة عربية مطلقاً ، وذلك إذ يقول فى كتاب آخر له : « إن العرب ، مثلهم فى هذا مثل فلاسفة العصر الوسيط ، متعللين بشرح أرسطوطاليس — أمكنهم أن يخلقوا لهم فلسفة مليئة بالعناصر الخاصة بهم ، ومختلفة تماماً بلا ريب عن الفلسفة التى كانت تُدَرّس بالليسيه لدى اليونان » .

وكذلك لا نجد حاجة لإثبات أن الرأى الحق هو أن العرب وقد وقفوا على ما أوحاه الله إلى رسوله ، عليه الصلاة والسلام ، بدأت عقولهم فى التفكير مدفوعة بعوامل عديدة ، وأحسوا الحاجة إلى فهمه والتعمق فيه ، وإلى بيان ما اشتمل عليه من حقائق دينية تكوّنت منها العقيدة الإسلامية . والقرآن مع هذا كان

يأمر بهذا الاتجاه ؛ ولكنهم ، من أجل الوصول إلى هذه الغاية ، قد استعملوا طرق الفلسفة الإغريقية التى عرفوها من زمن بعيد ، والتى ازدادوا معرفة بها بعد عصر الترجمة المعروف .

نحن إذن لا نناقش هذا الرأى أو ذاك ، ونكتفى بالقول بأن موضوع هذا البحث هو بيان « موقف ابن رشد بين الدين والفلسفة » . أهذا الموقف هو الميل إلى الفلسفة على حساب الدين ؛ أى هل كان يرى أن الحق هو ما أدى إليه النظر الفلسفى ، فيجب إذن تفسير العقائد الدينية والحقائق التى جاء بها الوحى الإلهى على هذا الأساس ؟

أم كان موقفه بين هذين الطرفين هو العكس ، أى أنه حاول جرّ الفلسفة إلى الدين الذى يجب الإيمان به أوّلاً ؟ أم كان موقفه لا هذا ولا ذاك ، بل كان العمل على التوفيق بين الدين والفلسفة ، اللذين لا يمكن أن يتعارضا ، وذلك لأنهما أخوان كل منهما يكمل الآخر ، وفى حاجة إليه ؟

إن موقف فيلسوف الأندلس ، على ما نرى ، هو العمل بكل سبيل للتوفيق بين هذين الطرفين اللذين يعبّران عن الحقيقة الواحدة ، كل على نحو خاص ، ومن ثم لا ينبغى أن يكون بينهما تعارض أو خلاف . كما أنه من أجل ذلك لا يمكن أن يقع بسببهما تعارض أو خلاف بين رجال كل منهما ، رغم ما قد يوجد من تعارض ظاهرى فى بعض المسائل ، ورغم ما كان من اعتقاد كثير من رجال الدين — وعلى رأسهم الإمام الغزالى — أن بين هذين الطرفين ، أو بين هذين التعبيرين عن الحقيقة الواحدة ، خلافاً شديداً وتعارضاً واضحاً لا يمكن إنكاره أو تجاهله .

وقد كان من الطبيعى أن يحاول كل فيلسوف مسلم التوفيق بين هذين الطرفين ، ولكن لا نعرف أحداً من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوا ابن رشد بذل فى هذا السبيل ما بذله هو من جهد ، ولا خصّص لها من كتاباته قدر ما خصص هو لها . إن ابن رشد لم يمسّ هذه المشكلة عرَضاً كما فعل بعض أسلافه ، بل خصص لها رسالتين من مؤلفاته ، وتجلت فى كثير من بحوثه فى

كتابه المهمّ الكبير « تهافت التّهافت » .

بل إن نزعته إلى هذا التوفيق بين الدين الذى يؤمن به حق الإيمان ، وبين الفلسفة التى كان من أكبر نصرائها ، تعتبر معقد الأصالة والطرافة فى تفكيره الفلسفى ، وذلك كما يقول بحق الأستاذ « ليون جُوتييه »[١] .

إنه — كما يقول الأستاذ « كارّادى ڤو » فى كل مناقشاته للغزالى — لم يترك أبداً فكرة أن الدين والفلسفة يجب أن يكونا على وفاق وأن يعيشا فى وئام ، وكل ما علينا هو أن نبين أن هذا الوفاق يجب أن يتحقق رغم ما يظهر لنا بينهما بادئ الرأى من تعارض فى كثير من الحالات . إن ابن رشد « موفّق » مثل كل أسلافه السابقين ، فهو يعمل فى إخلاص تام على الربط والتوفيق بين كثير من الآراء ووجهات النظر التى تبدو فى الظاهر مختلفة أشد اختلاف[٢] .

ومن الخير أن نشير هنا إلى أن فيلسوف قرطبة قد اتخذ هذا الموقف الدقيق الذى اقتضاه مجهوداً كبيراً مسوقاً بعوامل مختلفة يجىء بيانها والحديث عنها ، ولكن نشير الآن إلى أن منها رغبته القوية فى الانتصاف للفلسفة وردّ اعتبارها إليها ، وذلك لتعود لها مكانتها بعد أن كادت تموت بسبب حملة الإمام الغزالى عليها ، هذه الحملة الشديدة التى نالت منها ومن الفلاسفة نيلا كبيراً .

إنه رأى الأثر المشئوم لضربة الغزالى للفلسفة ، وتعصب الفقهاء والعامة ضد التفكير العقلى الفلسفى ، واضطهاد الأمراء للفلاسفة . كما رأى أنه — لحسن جد الفلسفة — يعيش فى عصر أمير يشجّع الفلسفة ويقرب الفلاسفة ، فكان من الطبيعى أن ينتهز هذه الفرصة الطيبة التى واتته للعمل على الانتصاف للفلسفة وإحيائها ، هذه الفرصة التى قدّر أنها لن تدوم طويلا ، وكان أن صح ما قدّره كما حصل فعلا مما كان سبب نكبته .

* * *

(١) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢١ — ص ١٧٦ من ترجمتنا العربية ، نشر دار الكتب الأهلية بالقاهرة سنة ١٩٤٥ م .

(٢) مفكرو الإسلام ، ﺟ ٤ : ٦٩ ، طبع باريس سنة ١٩٢٨ م .

قلنا إن موضوع هذا البحث هو بيان محاولة فيلسوف الأندلس التوفيقَ بين الدين والفلسفة ، وإذن يكون من الطبيعي قبل الدخول في الموضوع أن نبدأ بإعطاء فكرة عامة عن الأندلس وعن ابن رشد ومهد نشاطه العلمي والفلسفي ، وذلك لتعرف الحظ الذي كان للتفكير العقلي والدراسات الفلسفية في هذا البلد الإسلامي ، وهذا هو موضوع الفصل الأول من القسم الأول من البحث .

ونرى من الضروري بعد هذا ، أن نخصص الفصل الثاني لحياة ابن رشد ؛ فنحلل فيه الظروف التي أحاطت به ، والعوامل التي وجهته جهته الفلسفية ، ونتعرّف المناصب التي تقلب فيها وكان لها أثر في حياته العقلية ، ونتبيّن الأسباب الجلية والخفية التي أدّت إلى نكبته هو وأصحابه من محبّي الفلسفة .

وذلك لنعرف إنْ كان مردّ هذه الأسباب جهلُ الفقهاء والخليفة الذي نكبه وتعصُّبهم ضد الدراسات الفلسفية ، أو حسدُ أولئك الفقهاء وإثارتهم العامة واضطرار الخليفة لمجاراتهم حفظاً لسلطانه كما كان يحصل غالباً ، أو أن السبب مزيج من ذلك كله ومن عوامل أخرى . وهكذا يمتد البحث إلى آخر الأحداث التي أحاطت بابن رشد حتى انتهت بحياته .

وإذا كان موضوع هذا البحث هو التوفيق بين الدين والفلسفة ، فقد كان في هذه الناحية جهود لمن سبق ابن رشد من الفلاسفة المسلمين في الشرق والغرب . فيجب إذن ، أن نتعرف هذه الجهود لنعرف الأساس الفلسفي الذي أفاد منه فيلسوفنا وشاد عليه عمله ، وهذا هو موضوع الفصل الثالث ، وبه يتم القسم الأول من البحث .

سنرى في هذا الفصل كيف أحسّ أسلاف ابن رشد في المشرق والمغرب الحاجة إلى التوفيق بين العقل والوحي ، أو بين الفلسفة والدين ، وكيف اشتدت هذه الحاجة حتى صارت مسألة حياة أو موت للفلاسفة بعد حملة الغزالي التي كان لها أثرها الكبير المشئوم ، وكيف سلك كل من هؤلاء وأولئك المفكرين الطريقَ إلى تلك الغاية التي هي غاية الجميع ؛ وذلك ليتقرّر السلم ، ويتم التآخي بين الفلسفة والدين ، فيستطيع الفلاسفة أن يعملوا في هدوء وأمن ، ويعم

الانتفاع بجهودهم الفلسفية فى سبيل كشف الحقيقة التى يعبّر عنها كل من الدين والفلسفة بطريقة خاصة .

ونصل بعد نهاية هذا الفصل الثالث للقسم الثانى والأخير من هذا البحث وهو القسم الأساسى الجوهرى منه ، فنبين مبلغ احتفال فيلسوفنا بناحية التوفيق التى عالجها أسلافه دون أن يقارب واحد منهم مبلغ اهتمامه بها ، حتى لقد خصص لها من تآليفه ثلاثة كتب مُهِمّة : فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة ، وتهافت التهافت .

ونبين أولا بعد ذلك ، كيف تصور العلاقة بين الدين والفلسفة ، وعلى أى أسس تقوم هذه الصلة ، وهذا هو موضوع الفصل الأول .

وبعد هذا الفصل الأول الذى يرى ابن رشد وجوب تأويل بعض النصوص المقدسة من القرآن والسنة ، تأويلا مجازيًّا لطبقة خاصة هى أهل الاستدلال والفلسفة ، نلاحظ أن هذا الضرب من التأويل كان معروفاً عند فلاسفة اليونان وغير اليونان ؛ وإذن ، يكون من الضرورى الكلام عن التأويل المجازى لبعض النصوص الدينية عند سابقى فيلسوف الأندلس ، وهو التأويل الذى اعتمده عن علم به أو مصادفة واتفاق معه ، وذلك ما يكوّن الفصل الثانى .

ثم يكون الكلام بعد هذا عن تطبيق ما وضع من مبادئ وأصول ، لنعرف كيف استدل للعقائد الدينية التى جاء بها الوحى ، استدلالا يوافق كل طوائف الناس جميعاً على اختلاف مداركهم وعقولهم ومواهبهم ، وذلك فى غير ضرر ولا تحيّف للدين أو الفلسفة ، وهذا هو موضوع الفصل الثالث .

ومع ذلك كله ، فإن ابن رشد كان يرى أنه لا يمكن أن يصل إلى التوفيق بين الوحى والعقل دون أن يردّ على « تهافت الفلاسفة » للغزالى ويهدمه هدماً . فإن حجة الإسلام الغزالى عمل حقًّا على هدم الفلسفة ، وعلى بيان تهافت الفلاسفة فيما ذهبوا إليه من ناحية الدين وناحية الفلسفة معاً .

رأينا إذن ، أن نخصّص فصلا خاصًّا نبين فيه الظروف والعوامل التى دفعت الغزالى إلى اتخاذ هذا الموقف الشديد ضد الفلسفة والفلاسفة ، ونحلل

فيه كتابه المهمّ جدًّا في هذه الناحية ، ثم نصل بعد هذا وذاك إلى موقف ابن رشد من هذا الكتاب كما نراه فى كتابه « تهافت التّهافت » ، هذا الكتاب الذى بذل فيه كل ما أوتى من جهد لهدم كتاب خصمه العنيف أولا ، ثم للدفاع عن الفلسفة والانتصاف لها ثانياً .

وإذن ، فى هذا الفصل الرابع والأخير من هذا القسم ، سنتناول بالتفصيل ردود الغزالى على الفلاسفة ، ثم ردود ابن رشد عليه ، فنحلل أولا ردود الغزالى إلى العناصر الّتى تتكون منها ، ونبين المبادئ والقواعد الّتى قامت عليها .

نبين أنه قصد مرّة إلى ذم الفلسفة وتحقيرها ، وبيان أنها لا تؤدى إلا إلى أخطاء وتناقضات ، وبذلك يصل إلى صرف الناس عنها ، كما قصد مرة أخرى إلى تكفير الفلاسفة لينزع الثقة منهم ، وليحول بين الناس والإقبال عليهم ، وأحياناً نراه يؤكد عجز العقل عن الوصول للحقيقة ، وأن الإلهام التصوّفى هو الطريق الأخير المأمون للوصول إليها ؛ وأحياناً أخرى يجنح إلى المغالطة إذ يرد على الفارابى وابن سينا موهماً أنه بذلك رد على الفلاسفة جميعاً ، كما قد يكتفى بالجدل دون بيان الحق فى مسائل النزاع مصرحاً بأن غرضه هو بيان تهافت الفلاسفة لا بيان الحق فى المشاكل المختلف فيها .

وفيما يختص برد ابن رشد على الغزالى ، نراه يتعقبه فيما قصده خطوة بعد خطوة ؛ إذ يبين أن الفلسفة متفقة مع الدين ، بل إنه يأمر بها ، وإذن فهى غير حريّة بالذم والتحقير ، كما يبطل تهمة كفر الفلاسفة ببعض الآراء الّتى ذهبوا إليها ، وذلك بتأويلها تأويلات تبعدهم عن الكفر ؛ وفى النزاع على مدى قدرة العقل على الوصول للحقيقة ، نرى رأيه المبثوث فى مختلف كتاباته ومؤلفاته .

وكذلك نرى فى تلك الكتابات مقدار عنايته بإظهار مغالطات خصمه وسفسطته ، ونعيه عليه الإقذاعَ فى سب الفلاسفة ، مع استفادته منهم حصافة الرأى وإصابة التدليل ونباهة الذكر .

وأخيراً ، نرى ابن رشد يؤكد تحريم الخوض فى أمثال هذه المسائل الّتى أثارها الغزالى بالنسبة للجمهور ، ويلوم الغزالى أشد اللوم على تصريحه بالحكمة

لمن ليس من أهلها فجعلها مشاعة لجميع الناس ومنهم من يُضرّ بها .

و بالانتهاء من هذا الفصل يكون قد انتهى القسم الأخير من البحث كله ، فلا يكون باقياً علينا إلا بيان النتائج التى وصل إليها ابن رشد فى سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة ، وفى سبيل إقالة الفلسفة مما أصيبت به ورد اعتبارها إليها .

وهنا علينا أن نتبين هل نجح فيلسوفنا فيما أراد ، وما مدى هذا النجاح وأثره ؛ وما هى العوامل التى حالت دون نجاحه النجاحَ الذى كان يرجوه ، وذلك بعد أن أنفق ما أنفق من جهد ، و بهذا يكون البحث قد انتهى إلى غايته .

* * *

وخطة البحث هى ، كما يستنتج مما تقدم ، هى الخطة التاريخية التحليلية المقارنة . فإن أهم ما ينبغى أن يعنى به مؤرخ الفلسفة هو استعراض التطور التاريخى للفكر الإنسانى فى كل نظرية فلسفية لها أهميتها ، وليس له أن يطلب من التاريخ الذى يستعرضه و يسجل تطوراته دروساً تقودنا فى التفكير فى العصر الذى نعيش فيه ، أو حلولا للمشاكل الفلسفية التى تتطلب منا اليوم حلولا لها .

فإنه ، كما يقول « رينان » بحق ، « ما ينبغى أن نطلب من الماضى إلا الماضى نفسه . وإن التاريخ السياسى قد صارت له مكانته الشريفة المرموقة منذ انتهينا عن أن نبتغى فيه دروساً فى المهارة والأخلاق السياسية . ومن ثم يتركز تاريخ الفلسفة فى عمل لوحة تبين لنا التطور المتتابع للفكر الإنسانى ، لا أخذ ما يمكن أخذه من التعاليم الواقعية »[1] .

ومن أجل ذلك ، رأينا من الواجب علينا أن نجتهد عند بحث كل نظرية من نظريات ابن رشد الهامة التى يقوم عليها البحث أو تتصل به — نجتهد فى إرجاعها إلى أصلها إنْ كان أفادها من غيره ، ومقارنة رأيه بآراء سابقيه ؛ وتحليل العوامل والأسباب التى أدّت به إلى تكوين آراء خاصة به فى بعض المشاكل ، أو اتخاذ طريق خاص فى معالجتها .

---

(١) ابن رشد ومذهبه ، ص ٥ – ٦ من المقدمة .

وسنفعل ذلك فيما ذهب إليه فيلسوف قرطبة من التأويل ، تأويل نصوص القرآن والحديث التي تتصل بالفلسفة ، وتقسيم الناس إلى طبقات ، لكل منها طريقة خاصة في فهم الدين وفي المعرفة ، تناسب عقلها ومداركها . والأمر كذلك حين نقارن مذهبه وطريقته في هذه الناحية بما كان من أفلاطون وفيلون ، وحين نقارن مواقفه في مسائل الدين والفلسفة بآراء سابقيه من المتكلمين والمفسرين والفلاسفة ، وفي غير هذا وذاك كله حين تدعو حاجة البحث إلى التحليل والمقارنة .

كما سنحلل الدوافع التي دفعت الغزالي إلى الرد على الفلاسفة والتنكيل بهم ، والتي جعلت ابن رشد ينصب نفسه للدفاع عن الفلسفة وبيان اتفاقها مع الدين ، بل أخوتها له . وسنقارن بين جهوده في هذه الناحية وبين موقف الفارابي وابن سينا أولا ، ثم بين موقف ابن باجة وابن طفيل ثانياً ؛ فقد أحس هذان ثقل وطأة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة ، ومع هذا لم يحملا تقريباً شيئاً ذا بال في الرد عليه .

وفي كل ذلك ، رأينا بصفة عامة ألا يكون حكمنا — فيما يكون مستوجباً للحكم من مشاكل البحث ومسائله — صادراً عن العاطفة أو الرأي الشخصي ؛ لأن المذهب الشخصي لمؤرخ الفلسفة الذي يروي قصة صراع المذاهب الفلسفية ومدارسها — كما لاحظ الشهير « رينان » — يزيف في الأكثر من الحالات حكمه ويبطله ، ويفسد اللوحة التي يرسمها لهذا الصراع . لأن الحكم النقدي يتنافى مع الحكم القطعي[1] .

(١) ابن رشد ومذهبه ، ص ١٠ من المقدمة .

القسم الأول

الفصل الأول

الأندلس حتى عصر ابن رشد

فتح المسلمون شبه جزيرة الأندلس سنة ٩٢ هـ في عهد الدولة الأموية على يد طارق بن زياد. فتوالى عليها الولاة من قبل الخليفة القائم بدمشق، حتى جاءها الأمير عبد الرحمن بن معاوية، الملقب بعبد الرحمن الداخل، فاراً من الشام بعد ذهاب ملك أسرته على يد الدولة العباسية، واستولى على حاضرتها قرطبة سنة ١٣٨ هـ. وقد أسس هذا البطل في هاتيك البلاد دولة لأسرته الأموية بالمغرب بعد أفول نجمها بالمشرق. وصار منها خلفاء ينافسون العباسيين ببغداد، وظل الأمر كذلك حتى زالت دولتهم بموت هشام المعتد بالله سنة ٤٢٧ هـ، من غير أن يترك وارثاً لملكه.

تقاسم الأمراء الأقاليم بعد ذلك، فكان ما عرف في التاريخ بملوك الطوائف، وكان أشهرهم أمراً وأنبههم ذكراً أبو القاسم محمد بن عبّاد، الذي تلقب بالمعتمد على الله، ملك أشبيلية؛ فقد «انتظم له — كما يقول المراكشي — في ملكه من بلاد الأندلس ما لم ينتظم لملك قبله أعني من المتغلبين[1]». ولكن سوء حظه جعله يستنصر بملك البربر بمراكش يوسف بن تاشفين على الفرنجة فكان ذلك سبب ضياع دولته. ذلك أنه بعد أن جاء ابن تاشفين للأندلس، ورأى البلاد وعظمتها وخيراتها، طمع فيها، فظل يحتال لغرضه، ويبث الدعاة والأنصار في داخل الجزيرة، بعد أن عاد لمراكش، حتى تم له الاستيلاء عليها وأسر المعتمد على الله سنة ٤٨٤ هـ. ومن ذلك الحين «عُدّ في جملة الملوك واستحق اسم السلطنة، وتسمى هو وأصحابه بالمرابطين[2]».

---

(١) المراكشي، ص ٩٠ نشر دوزى = ٦٩ طبعة القاهرة سنة ١٩١٤ م.

(٢) نفسه، ص ١١٤ نشر دوزى = ص ٩٠ طبعة القاهرة.

وفى سنة ٥١٥ هـ ، قام بمدينة سوس محمد بن عبد الله بن تُومَرْت ، الذى لقب نفسه فيما بعد بالمهدى ، وجعل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، مسرًّا فى نفسه ثل عرش المرابطين ، وتأسيس دولة له ولأصحابه على أنقاضهم . وبعد خطوب استطاع هو وخليفته عبد المؤمن بن على (٤٨٧ — ٥٥٨ هـ) أن يؤسسا دولة الموحدين بالأندلس ، « وكان آخر ما استولى عليه من البلاد التى يملكها المرابطون مدينة مراكش بعد وفاة على بن يوسف تاشفين سنة ٥٣٧ هـ[1] » ،

وفى عام ٥٥٨ هـ توفى عبد المؤمن ، فولى الأمر من بعده ابنه أبو يعقوب يوسف الملقب بالمنصور ، وهو الذى شجع ابن رشد على التفلسف وشرْح أرسطو . وبعد وفاته ولى الأمر ابنه يوسف يعقوب الذى حكم من سنة ٥٨٠ — سنة ٥٩٥ هـ ، وفى عهد هذا الأمير كانت نكبة ابن رشد والمشتغلين بالفلسفة ، بعد محاكمة لا ظل للعدل فيها .

هذه لمحة خاطفة عن الأندلس حتى نهاية عصر فيلسوف قرطبة من الناحية السياسية . وأما من الناحية العلمية فسنرى أن هذه البلاد وقد تعاقبت عليها دول مختلفة كانت مصداقاً لبعض قوانين ابن خلدون الاجتماعية ، ذلك أن هذا الفيلسوف الاجتماعى جعل الطور الثانى من الأطوار التى تمر بها الدولة من أول قيامها إلى انقراضها ، «طور الاستبداد — أى استبداد الأمير — على قومه ، والانفراد دونهم بالملك ، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة . ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور معنيًّا باصطناع الرجال ، واتخاذ الموالى والأنصار . . .[2] » .

كما يقرر فى موضع آخر : أن « العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة . وأن السبب فى ذلك أنه متى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف فى خاصية الإنسان ،

---

(١) المراكشى ط دوزى ، ١٤٥ .

(٢) المقدمة ص ١٣٨ ، طبع مصر سنة ١٣٢٢ .

وهى العلوم والصنائع [١] » .

كل هذا الذى يقرره ابن خلدون حق لا شبهة فيه . فإن البحث التاريخى يؤكد لنا أنه تمر بالأمم فترات يطول عهدها أو يقصر ، تبعاً لما يحيط بها من ظروف ، يكون همها الأول وغرضها الأساسى المحافظة على كيانها ، وتوطيد سلطانها ، ثم محاولة توسيع هذا السلطان . فإذا استتبّ لها الأمر ورسخت أقدامها ، وأمنت على نفوذها وسلطانها ، شرعت تستكمل وسائل الأبهة والعظمة ، ومن ذلك الضربُ بنصيب وافر فى المعارف والعلوم القديم منها والحديث .

لهذا ليس بدعاً أن ترى الدولة الأموية ، التى أسسها صقر قريش بالأندلس ، تُعنى قبل كل شىء بتوطيد سلطانها فى البلاد التى اقتطعتها من المملكة الإسلامية ، وتحاول التوسع فى هذا السلطان بافتتاح ما يمكن فتحه مما جاورها من النواحى . ولا عجب إذن حين نرى أمراء هذه الدولة وخلفاءها — إلا فى فترات قصيرة — ويتبعهم الأهلون ، منصرفين عن الفلسفة والعلوم إلا ما تعلق منها بكتاب الله وسنة رسوله ، والفقه واللغة ، وما إلى ذلك من العلوم الإسلامية .

ولذلك يقول القاضى صاعد الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢هـ إن هذه البلاد استمرت بعد الفتح : « لا يعنى أهلها بشىء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلم اللغة ، إلى أن توطد الملك لبنى أمية بعد عهد أهلها بالفتنة فتحرك ذوو الهمم لطلب العلوم [٢] » . وغنى عن البيان أن المشار إليه بكلمة « العلوم » هى العلوم التى من جنس العلوم القديمة الفلسفية التى لم يكن للعرب إلف بها .

وفى هذا يقول ناشرو الجزء الأول والثانى من كتاب نفح الطيب للمقّرى فى مقدمتهم بالفرنسية لهذه الطبعة : « منذ أن استقرّ العرب فى أسبانيا ، أسس الأمراء الأمويون أيضاً فى قرطبة مجمعاً للعلوم ، حيث كانوا يعلمون على الطريقة الشرقية علم الكلام ، والفقه ، والفلسفة ، والبلاغة ، والنحو واللغة [٣] » .

---

(١) المقدمة ص ٣٤٤ .

(٢) طبقات الأمم ص ٧١ طبع القاهرة .

(٣) مقدمة الجزء الأول من نفح الطيب ، نشر أوربا ، ص ٤٥ .

على أن هذه المؤسسة العلمية لم تسد حاجات الناس بعد أن تنبهوا لطلب العلم ، فكان أن رحل كثير من العلماء إلى الشرق (مصر ، الحجاز ، الشام ، العراق) حيث منبع العلم ورجاله الأعلام . ويعطينا المقرى أربعاً وثلثمائة ترجمة من تراجم العلماء الرحالة ، ولكنه لم يرتب هذه التراجم أى ترتيب : أبجدى ، أو زمنى ، أو منطقى »[١] ، ومن بين هذه التراجم لا يوجد إلا عدد قليل جداً من العلماء الذين كانوا يعنون بالدراسات الفلسفية ، وذلك لأننا لا نرى من بين تلك التراجم الكثيرة العدد التى ذكرها المقرى إلا « ثلاثين رحالة من الفلاسفة والمتصوفة والزهاد »[٢] .

وفى عهد الحكم المستنصر بالله (٣٥٠ — ٣٦٦ ھ ، ٩٦١ — ٩٧٦ م) ، ابتدأت العلوم الفلسفية تأخذ مكانة ملحوظة ، فإن قلب هذا الخليفة قد أخذ بشغافه المجد الأدبى أعظم مما أخذ به المجد الحربى الذى شغل أباه عبد الرحمن الناصر ، فكان له فخر افتتاح هذه الدراسات العالية ، وتمهيد سبلها للراغبين فيها والمتطلعين إليها ، حتى لقد جمع ما قد ألف فيها من كل نواحى الأرض وأقطارها .

فقد كان كما يقول المقرى « يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحى ، باذلا فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت بها خزائنه . وكان ذا غرام بها ، قد آثر ذلك على لذات الملوك »[٣] .

وقد ظهر ميل الحكم لهذه العلوم أيام أبيه قبل أن يلى الملك ، فبدأ يعنى وهو أمير بإيثار أهلها ، واستجلاب عيون التآليف فى القديم منها والحديث ، من بغداد ودمشق ومصر وغيرها من بلاد الشرق . وذلك لفرط محبته للعلم ، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة ، فكان هذا سبباً قوياً لكثرة تحرك الناس فى أيامه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم[٤] .

---

(١) مقدمة الجزء الأول من نفح الطيب نشر أوربا ، ص ٤٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥١ .

(٣) نفح الطيب ، نشر دوزى ومن معه ، ج ١ : ٢٥٦ .

(٤) طبقات الأمم لصاعد الأندلسى ، ص ٧٥ .

ولكي نحكم على ما وصلت إليه الأندلس في ذلك العصر من العناية بالعلوم والآداب ، نذكر أن بعض المؤرخين ذكروا أن فهرست كتب خزائن الحكم بلغت أربعة وأربعين مجلداً لا تشتمل إلا على أسماء الكتب وحدها ، وأن عدد الكتب نفسها بلغ أربعمائة ألف مجلد ، استغرق نقلها ستة أشهر .

كما نذكر أيضاً أنه قد بلغت العناية بإيثار الأندلس بعيون المؤلفات ، أن الحكم كان يعمل على إحضار الثمين من المؤلفات الحديثة العهد قبل أن تظهر في بلاد مؤلفيها . ومن ذلك أنه — كما يقول المقرى نقلاعن ابن خلدون — « بعث في كتاب الأغاني إلى مؤلفه أبي الفرج الأصبهاني . . . وأرسل إليه بألف دينار من الذهب العين ، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه بالعراق » .

وقد كان الحكم نفسه مشاركاً إلى حدكبير في النظر في هذه العلوم ، كما كان ثقة فيما ينقله ، بهذا وصفه ابن الأبار وقال : « عجباً لابن الفرضي وابن بشكوال ! كيف لم يذكراه ؟ ! وقلما كان يوجد كتاب في خزائنه إلا وله فيه قراءة أو نظر في أي فن كان ، يكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته وما يتناقل عنه من غرائب الحكايات الخاصة به »[1].

وكان يذكي هذه الجهود ، ويدفع إلى الأمام تلك الحركة العلمية التي تعد من أزهى الحركات العلمية ، ما ران أيام الحكم من التسامح « الذى لا تكاد الأزمنة الحديثة تعرف له نظيراً أو مثالا واحداً . فأولئك العلماء المسيحيون واليهود والمسلمون كانوا يتكلمون لغة واحدة هي العربية ، ويتناشدون الأشعار العربية ، ويشاركون في الدراسات الأدبية والعلمية نفسها .

وهكذا ، سقطت جميع الحواجز التي تفصل بين الناس ، وصار الجميع في اتفاق وتعاون في إقامة صرح المدنية المشتركة ، وصارت مساجد قرطبة بتلاميذها الذين يعدون بالآلاف مراكز عاملة للدراسات الفلسفية والعلمية »[2] .

ولكن هذا العمل المجيد الذى شاده الحكم قضى عليه في شبابه ، وهذا

(١) نفح الطيب ج ١ ، ص ٢٥٦ .
(٢) رينان ، ابن رشد ومذهبه ، ص ٤ .

العهد الذهبي للدراسات العلمية والفلسفية لم يستمر طويلا ؛ فقد تحالفت عوامل مختلفة على هدم ذلك الصرح العالى الذى أقامه نصير العلم والفلسفة بقرطبة ، وعلى إطفاء ذلك المصباح الوهاج الذى كان ينير السبيل أمام طلاب هذه الدراسات .

وذلك أنه بعد وفاة الحكم الثانى المستنصر بالله (٣٦٦ ﻫ ، ٩٧٦ م) . خلفه ابنه هشام المؤيد ، وكان غلاماً حدثاً لم يجاوز العاشرة من عمره ، فاستبد به الحاجب المنصور محمد بن أبى عامر ، وساعدته على هذا والدة الخليفة ، ولم يجد الحاجب المنصور بُدّاً من استمالة العامة إليه ولمّ جميع عناصر الشعب حوله .

وكان من هذا أن استجاب لجهل الجمهور وتعصب الفقهاء ، وعمد أول تغلبه على السلطة إلى خزائن الكتب ، التى بذل الحكَم عمره وكل ما يملك فى جمعها ، وأفرز ما فيها — بمحضر من أهل العلم والدين — من كتب علوم الأوائل القديمة ، ما عدا كتب الطب والحساب ، وبعد ذلك أمر بإعدامها .

« فأحرق بعضها ، وطرح بعضها فى آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة ، وغيرت بضروب من التغايير . فعل ذلك تحبباً إلى عوام الأندلس ، وتقبيحاً لمذهب الحكَم عندهم ، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم ، مذمومة بألسنة رؤسائهم ، وكان كل من قرأها متّهماً عندهم بالخروج من الملة ومظنوناً به الإلحاد فى الشريعة »[1] ، وتوّج المنصور فعلته بأن أصدر مرسوماً حرّم به الاشتغال بهذه العلوم !

وهنا يحق للباحث أن يتساءل : هل ارتكب الحاجب المنصور هذا الجُرمَ استمالة للعامة وفقهاء الأندلس ، وتشويهاً لذكرى الحكَم ، واستبقاء لسلطته ، مع مشاركته سرّاً فى هذه العلوم ، كما يشير إلى ذلك المقرى نقلا عن ابن سعيد[2] ؟ أو كان — وهو رجل قد اغتصب السلطة من صاحبها الشرعى الضعيف هشام

(١) طبقات الأمم ، ص ٧٦ .
(٢) نفح الطيب ، ج ١ : ١٨٦ .

المؤيد ، وكان همّه الأول الحرب يضيف فيها نصراً إلى نصر — يكره العلوم التى قد تعارض الدين ، ومع هذا فى العلوم الإسلامية غِنى عنها ، ففعل ما فعل بقلب راض، وإن كان متأثراً ببعض العوامل التى تقدمت الإشارة إليها ؟

على أنه ليس مما يهم كثيراً فى هذا البحث أن نحقق الدوافع التى دفعت المنصور إلى إعدام كتب العلوم القديمة ، وإن كنا نكاد نجزم بأنه ليس منها الحدَبُ على الدين ودفعُ ما قد يتعارض مع بعض العقائد التى جاء بها، بل لعل اجتماع تلك العوامل يرجع إلى عمله على ستر فَعلته فى اغتصابه السلطة ، واسترضاء العامة ورجال الدين ، ليتأتى له المحافظة على الجاه والسلطان .

نقول إن تحقيق ذلك ليس مما يهمنا كثيراً هنا ، وإنما المهم أن نسجل أموراً لها خطرها بالنسبة للفلسفة ومن كانوا يُعنون بها .

١ — إن أهل الأندلس لم يكونوا فى هذا العصر من محبى الدراسات الفلسفية ، ويدلنا على هذا ما سبق أن نقلناه عن صاعد الأندلسى ، وما ذكره المقرى نقلا عن ابن سعيد فى بيان حال أهل الأندلس فى فنون العلم من أن «كل العلوم لها حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظهما عند خواصهم ، ولا يتظاهر بهما خوف العامة . فإنه كلما قيل : فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه ، فإن زل فى شبهة رجموه بالحجارة أو حرّقوه قبل أن يُرفع أمره للسلطان ، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة . وكثيراً ما كان يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت ، وبذلك تقرّب المنصور بن أبى عامر لقلوبهم أولَ نهوضه[1] » .

٢ — إنه لهذا ، وبعد مرسوم الحاجب المنصور بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، صار الذين يشتغلون بها يستخفون حتى عن أصدقائهم الحميمين ، وذلك خشية

---

(١) نفح الطيب ، جـ ١ ، ص ١٣٦ .

أن يحكم عليهم بالزندقة والإلحاد إذا افتضح أمرهم[١] . كما كان هؤلاء الذين استمروا يحملون شعلة التفلسف عرضة كذلك لكثير من المحن والأرزاء ، بل فِقدان الحياة .

فقد جاء فى ترجمة ابن باجة المتوفى سنة ٥٣٣ هـ أنه كان « علامة وقته وأوحد زمانه ، وبُلى بمحن كثيرة وشناعات من العوام ، وقصدوا إهلاكه مرات وسلمه الله منهم »[٢] .

وكذلك يذكر لنا ابن أبى أصَيبعة ، فى ترجمة الحفيد أبى بكر بن زُهر ، أن المنصور أبا يوسف يعقوب من خلفاء الموحدين ، وقد ولى سنة ٥٨٠ هـ ، قصد ألا يترك شيئاً من كتب المنطق والحكمة باقياً فى بلاده ، وأباد كثيراً منها بإحراقها بالنار ، وتوعد بكبير الضرر من يُضبط مشتغلا بهذه العلوم أو عنده شىء من كتبها[٣] .

وقد استمر الحال كذلك ، إلا فى فترات قصيرة . إلى أيام ابن رشد ؛ فقد روى لنا المراكشى خبر أول اتصال بينه وبين أمير المؤمنين أبى يعقوب من الموحدين ، وفيه أنه عندما دخل عليه وجده وابن طفيل وحدهما ، وبعد أن سأله عن اسمه واسم أبيه ونسبه قال له : ما رأيهم (يعنى الفلاسفة) فى السماء أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدرك ابن رشد الحياء والخوف ، وأخذ يتعلل وينكر اشتغاله بالفلسفة . . . »[٤] .

وسنورد فى الفصل التالى الخاص بحياة ابن رشد كثيراً من هذه الشواهد التى تبين بجلاء كيف كانت الفلسفة علماً ممقوتاً بالأندلس ، وكيف كان رجالها وطلابها مضطهدين فى هذه البلاد وغيرها من البلاد الإسلامية .

٣ — برغم هذا وذاك كله ، لم تمت الفلسفة باضطهاد أهلها وإبادة أكثر

---

(١) ابن رشد ومذهبه ، ص ٦ .
(٢) طبقات الأطباء ، جـ ٢ : ٦٢ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ٢ : ٦٩ .
(٤) المراكشى ، ص ١٧٤ — ١٧٥ . وراجع ابن رشد ومذهبه ، ص ١٦ .

مؤلفاتها ، وظل هناك جماعة تحمل شعلة التفلسف وتعنى بالدراسات العقلية النظرية وبكتب الأوائل .

وذلك أنه قد أفلت من محنة الحاجب المنصور بعض الكتب العلمية والفلسفية ، فانتشرت فى البلاد كما انتشر أمثالها من الكتب التى بيعت مع ما كان من الذخائر بقصر قرطبة أيام فتنة البربر ، أو التى نهبت عند دخول البربر قُرْطبة واقتحامهم لها عنوة[١] .

وقد ظلت هذه الكتب تنتقل من يد ليد سراً مرة ، وجهراً أخرى ، وأحب شىء إلى الإنسان ما منع ، وساعد على هذا اشتغالُ قرطبة والقابضين على السلطان بالحرب الأهلية والاضطرابات والثورات من الخارجين عليهم ، من أواخر القرن الرابع إلى أوائل الخامس الهجرى ، عن تعقب من يشتغل بالدراسات الفلسفية[٢] .

ويضاف إلى هذه العوامل أن بعض الأمراء الذين ولُوا الحكم بالأندلس كانوا يضمرون حب الفلسفة ويشجعون التفلسف سراً أحياناً ، وأحياناً كان هؤلاء العلماء يلقون لديهم قدراً كبيراً من الحماية والتشجيع جهراً . فقد كان مالك بن وهيب الإشبيلى من الفلاسفة الظاهرين ، ومع هذا فقد استدعاه يوسف بن تاشفين فى حضرته وجعله عالمه وجليسه[٣] .

وكذلك يذكر لنا القاضى مروان الباجى أن المنصور أبا يوسف يعقوب من الخلفاء الموحدين ، وقد مر اسمه آنفاً ، لما قصد إعدام كتب المنطق والحكمة عهد بالأمر إلى الحفيد أبى بكر بن زهر ، وأراد بذلك « أنه إن كان عند ابن زهر شىء من كتب المنطق والحكمة لم يظهر ولا يقال عنه إنه يشتغل بها ولا يناله مكروه بسببها »[٤] . وشاء الحسد أن يحمل بعض أعداء ابن زهر على السعاية به إلى المنصور بأنه يعنى بهذه العلوم وعنده الكثير من كتبها ،

---

(١) المراكشى ص ٧٦ ، نفح الطيب جـ ١ : ٢٥٠ .

(٢) صاعد الأندلسى ، ص ٧٦ .

(٣) نفح الطيب ، جـ ٢ : ٢٩٤ ، ٣٢٣ — ٣٢٤ .

(٤) طبقات الأطباء ، جـ ٢ : ٦٩ .

وعُمل محضر بذلك شهد عليه كثيرون . ولكن النتيجة لم تكن فحص هذا الاتهام ، بل كانت عقابَ الشاكى والحكم بسجنه . ثم قال المنصور : « إنى لم أوَلّ ابن زهر فى هذا حتى لا ينسبه أحد إلى شىء منه ، ولا يقال عنه . . . »[١] .

وهذا يدل فى رأينا على أن اضطهاد المشتغلين بالفلسفة كان مردُّه فى كثير من الحالات إلى الرغبة فى استمالة العامة والفقهاء ، فإن على هاتين الطائفتين تقوم الدولة غالباً ويستمر السلطان للقائمين به .

٤ — بل إن الخليفة أبا يعقوب يوسف بن عبد المؤمن كان شديد الميل للفلسفة ، فأمر بجمع كتبها ، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموى[٢] ، وإنه « لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث عن العلماء ، وخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب »[٣] .

ثم كان منه أن اصطفى الفيلسوفَ ابن طفيل الذى لم يزل يجمع إليه العلماء من جميع الأقطار ، وينبه عليهم ويحضّه على إكرامهم . وفى حب أبى يعقوب هذا الفلسفةَ ورجالها ، نشير إلى ما كان من تشجيعه لابن رشد وطلبه منه أن يشرح أرسطو ، وسيجىء الحديث عن هذا بالتفصيل .

هذا ، وكل تلك الأمور التى نسجلها هنا تدلنا بوضوح على تأصل الفلسفة فى تلك البلاد ، على كره من أهلها للفلسفة وما إليها بسبيل ، حتى إنه لما عبَر عبد المؤمن بن علىّ البحر إلى الأندلس وبايعه وجوهها ، جلس للناس وللشعراء مجلساً حافلا ، فكان أول من أنشده مادحاً له أبو عبد الله محمد بن حبّوس قصيدة له جاء فيها :

بلغ الزمــان بكم ما أمّــلا	وتعلمّت أيامُه أن تعدلا
وبحَسْبه أن كان شيئاً قابلا	وجد الهداية صورة فتشكلا[٤]

(١) طبقات الأطباء ، حـ ٢ : ٦٩ .
(٢) المراكشى ، ص ١٧١ .
(٣) نفسه ، ص ١٧٢ .
(٤) المراكشى ، ص ١١٧ .

وهذا دليل على أن بعض الأفكار الفلسفية ، وهى هنا المادة والصورة ، قد تأصّلت فى الأعماق حتّى جرت شعراً على ألسنة الشعراء . كما تدل هذه الأمور أيضاً على أنه كما يقول « رينان » بحق : كل الجهود التى بذلت لهدم الفلسفة لم يكن منها إلا أنها أذكتها . فهذا سعيد الطليطلى يؤكد أن دراسات العلوم القديمة فى زمنه (١٠٦٨م) كانت أكثر ازدهاراً من أى زمن مضى[١].

كما تدل كذلك على أن ابن رشد قد جاء بعد عصر عقلى كبير زاهر ، وإن كانت هذه الدراسات وقفت فى الأندلس فجأة لعوامل مختلفة ؛ ومن هذه العوامل : التعصب الدينى ، والانقلابات السياسية ، والحروب التى قام بها الفرنجة . حتّى إنه بموت ابن رشد سنة ٥٩٥ هـ — ١١٩٨ م ، فقدت الفلسفة الإسلامية آخر ممثل ونصير لها .

---

(١) ابن رشد ومذهبه ، ص ٦ .

الفصل الثاني

ابن رشد

حياته ، نكبته ، مؤلفاته

١ ــ حياته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ، من أكبر فلاسفة الإسلام ، الشهير بالشارح (أى شارح أرسطو) ، وبالحفيد، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ ﻫ (١١٢٦ م) من أسرة لها منذ زمن طويل المركز العالى المرموق فى العلم والقضاء . فجدّه ، ويعرف مثله بابن رشد ، كان قاضى القضاة بالأندلس كلها، وأمير الصلاة بالمسجد الجامع بقرطبة ، ولم يصل بالمصادفة لهذا المركز الخطير ، فقد كان ــ كما يقول ابن بشكوال ــ فقيهاً عالماً حافظاً للفقه ، مقدماً فيه على جميع أهل عصره . وكان الناس يلجئون إليه ، ويعوّلون فى مهماتهم عليه [١] ، إذ كان مع رياسته فى العلم ، من أشهر أصحاب النفوذ والجاه فى عهد المرابطين .

وبعد أن تقلد القضاء مدة غير قصيرة استعفى منه ، فأجيب إلى طلبه ، فتوفر على نشر كتبه وتواليفه ومسائله وتصانيفه ، ومن أهم كتبه مجموع فتاويه المحفوظ بالمكتبة الأهلية بباريس .

هذا جده ، أما والده فكان له على ما يقال ما يشبه هذا المركز فى العلم والقضاء ، وقد ولد على ما يرويه ابن بشكوال سنة ٤٨٧ ﻫ ، وتوفى سنة ٥٦٣ ﻫ.

---

(١) كتاب الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم ، طبع مدريد سنة ١٨٨٢ م ، نبذة ١٥٤ ص ٥١٩ . وراجع بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس للضبى ، طبع مدريد سنة ١٨٨٤ م ، نبذة ٢٤ ص ٤٠ .

ومن الأقوال المأثورة فى شرفه ومنزلته، أنه يكفيه أن يكون ابنَ ابنِ رشدٍ الجد وأبا ابن رشد الحفيد!

* * *

وقد ولد فيلسوفنا سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) بمدينة قرطبة، وهى سوق العلم ومركز العلماء فى ذلك الحين. فقد روى المقّرى أنه «جرت مناظرة فى مجلس ملك المغرب المنصور يعقوب ابن الفقيه أبى الوليد ابن رشد والرئيس أبى بكر ابن زهر، فقال ابن رشد لابن زهر فى تفضيل قرطبة: ما أدرى ما تقول! غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيعُ كتبه حُملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيلية». ثم يختم راوى هذه المناظرة الطريفة الكلام بقوله: «وقرطبة أكثر بلاد الله كتباً»[1].

نشأ ابن رشد فى هذا الوسط العلمى، فدرس ما يدرس أمثاله من الفقه والتوحيد ونحوهما من العلوم الإسلامية، واستظهر على أبيه أبى القاسم «الموطأ» وهو الكتاب الأول والأساسىّ لمذهب الإمام مالك، فصار فى ذلك كله وحيد عصره. ونال مع ذلك حظّاً وافراً من اللغة والأدب، فكان كما يقول ابن الأبّار يحفظ أشعار حبيب والمتنبى، ويكثر غالباً[2] التمثل بها فى دروسه ومجالسه[2].

ثم درس الطب أيضاً، وكان يُرجع إلى رأيه فيه كما يُرجع إلى رأيه فى الفقه، وله فيه كتابه المشهور «الكليات». ألفه لما كان بينه وبين أبى مروان بن زُهر من مودة وألفة وثيقة، والذى ألف فى الطب كتاباً فى الجزئيات، وذلك لتكون جملة كتابيهما عملا كاملا فى صناعة الطب[3].

ثم سمت همة ابن رشد إلى تعلم الفلسفة وعلوم الأوئل، ووصل منها إلى

---

(١) نفح الطيب، حـ ١ : ٩٨.

(٢) التكلة لكتاب الصلة، وهو مؤلف هام فى دراسات ابن رشد ومنزلته، طبع مدريد سنة ١٨٨٦ م، نبذة ٨٥٣ حـ ١ : ٢٦٩ — ٢٧٠.

(٣) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة، حـ ٢ : ٧٥، طبع القاهرة سنة ١٨٨٣ م.

ما لم يدركه سواه ، « فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره »[١] .

وقصارى القول ، صار — كما يقول ابن الأبّار — عديم النظير فى الأندلس كمالا وعلماً وفضلا ، كما عرف بالعناية الشديدة بالعلم من صغره إلى كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يترك الدراسة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة زواجه .

ويقول عنه « مونك » بحق : إنه كان واحداً من أشهر العلماء فى العالم الإسلامى ، ومن أكثر شراح مؤلفات أرسطو عمقاً ، كما كان أحد مشاهير الكتاب وأكثرهم خصباً وإنتاجاً . ولا عجب ! فقد عاش كما يقول « رينان » فى بيئة علمية عالية جمعت مشاهير عصره ، وكان يعينه فى ذلك استعداد طيب كبير وطبع مُواتٍ أصيل .

ولا نود أن نقف طويلا فيما يختص بسير ابن رشد فى دراساته وتدرجه فيها ، عند العلماء والشيوخ الذين أخذ عنهم بالتفصيل ، وذلك لأننا نعتقد أن الأمر جرى على سنة أمثاله ، أى أنه أخذ العلم عن والده وشيوخ عصره المتميزين ؛ فقد درس الفقه على والده كما قلنا آنفاً ، وعن أبى القاسم ابن بشكوال وأبى مروان ابن مسرة وأبى بكر بن سحنون وغيرهم من شيوخ الفقهاء[٢]. كما درس التعاليم (الرياضيات) والطب على أبى جعفر بن هارون الترجالى الذى لازمه مدة ، وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية[٣] .

على أننا نوافق على ما ذهب إليه كل من « رينان » و « مونك » من نفيهما أن يكون ابن باجة من أساتذة ابن رشد فى الفلسفة ، وأن ابن أبى أصيبعة قد أخطأ حين ذكر ذلك فى حياة ابن باجة[٤] ، فإن هذا قد توفى حين كان

---

(١) التكلة لابن الأبار ، حـ ١ : ٢٢٩ . وكذلك يجعله ابن سعيد إمام الفلسفة فى عصره ، نفح الطيب حـ ٢ : ١٢٥ .

(٢) ابن الأبار ، حـ ١ : ٢٦٩ ، الملحق الأول لكتاب رينان ص ٤٣٥ .

(٣) ابن أبى أصيبعة ، حـ ٢ : ٧٦ فى ترجمة ابن رشد ، ص ٧٥ فى ترجمة الترجالى ، وهنا يذكر أن ابن جعفر هذا كان « محققاً للعلوم الحكمية متقناً لها ، معتنياً بكتب أرسطو وغيره من الحكماء المتقدمين .

(٤) مونك ص ٤١٩ — ٤٢٠ ، ورينان ص ١٤ ، عن طبقات الأطباء حـ ٢ : ٦٣ .

ابن رشد طفلا لما يجاوز الثانية عشرة من عمره .

ومن المؤسف ألا يكون ابن أبي أصيبعة قد أمدنا بتاريخ مفصل عن حياة فيلسوف الأندلس ودراساته ، وقد كان هذا في مقدوره ؛ إذ كتب تاريخه « طبقات الأطباء » بعد وفاته بنحو أربعين عاماً ! ولعل السبب هو ما نعتقده من أنه قد جرى على سنة كثير من مؤرخي العرب من عدم العناية بالمرحلة الأولى من حياة المترجم إذ لم يكن قد تبين بعدُ نبوغُه .

ومهما يكن من شيء ، فإنه من المعروف أن ابن رشد ولي قضاء قرطبة زمناً طويلا ، ويدل على ذلك وصفه نفسه في ابتداء بعض مؤلفاته أو نهايتها بأنه قاض . وكذلك يؤخذ من هذه المؤلفات أن مهام منصبه واتصاله بالخلفاء الموحدين ، أوجب أن ينتقل كثيراً ما بين مراكش وإشبيليَة وقُرطبة .

أما كيف اتصل بخليفة الموحدين الأمير يوسف بن عبد المؤمن ، الذي ولي سنة ٥٥٨ هـ ، بفضل ابن طفيل الذي كان جليس هذا الأمير ومعنيّاً باجتذاب العلماء والفلاسفة إليه على ما تقدم ذكره ، فهذا ما يقصّه لنا فيلسوفنا نفسه كما يرويه عبد الواحد المراكشي ، إذ يذكر أن تلميذ ابن رشد الفقيه الأستاذ أبا بكر بُندُود بن يحيى القرطبي أخبره أنه سمع الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة :

« لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري ، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال : ما رأيهم في السماء — يعني الفلاسفة — أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويُورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها

فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت فعرف ما عندى من ذلك ، فلما انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب»[١].

ثم ، كان ابن طفيل نفسه هو الذى طلب من ابن رشد أن يتوفر على تلخيص أرسطو وشرحه ، وذلك فى حديث جرى بينهما ذكره المؤرخ نفسه ، وكذلك صادفت رغبةُ الخليفة شرحَ أرسطو ميلا شديداً لدى فيلسوفنا إلى هذا العمل الكبير ؛ فشرع بكل عقله وقلبه فى القيام بتحقيق هذه الرغبة بتوضيح أغراض أرسطو الغامضة وتلخيص ما كتب ، وشرحه ، ليقرب مأخذه ويسهل تناوله . وساعده على هذا العمل الشاق ، كما جاء فى حديث ابن طفيل عنه ، جودة فى الذهن ، وصفاء فى القريحة ، وميل شديد للفلسفة [٢] .

كان فيلسوفنا يشعر إذن بعظم المهمة التى ألقاها القدَر على عاتقه ، وبأن أعماله ــ باعتباره رجلا من رجال الدولة ــ تكاد لا تدع له الوقت الكافى للقيام بما شرع فيه . ولذلك نراه ، فى آخر الجزء الأول من تلخيصه « للمجسطى » ، يقول : إنه وجب عليه أن يقتصر فى شرحه على إيراد النظريات التى لا يمكن الاستغناء عنها ؛ ويشبّه نفسه برجل رأى فجأة النار تلتهم منزله ، وليس لديه من الوقت إلا ما يلزم لاستنقاذ أثمن ما عنده من متاع وما لا غنى عنه للحياة .

كما نراه يخصص كل وقته ليؤدى كما ينبغى رسالته التى أخذها على نفسه ، فيعتزل منصبه عند تقدم السن به ، وذلك ليتوفر على أعماله الفلسفية خشية أن يحين أجله قبل أن ينتهى منها .

ولما توفى الخليفة يوسف بن عبد المؤمن وولى الحكم بعده ابنه يعقوب الملقب بالمنصور سنة ٥٨٠ هـ ، نال ابن رشد لديه الحظوة والمنزلة التى كانت له لدى أبيه . إلا أن القدر كان له بالمرصاد ، فابتدأ سوء الظن به وبعقيدته ، وكان هذا مقدمة لنكبته والحكم بنفيه .

---

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، نشر دوزى وطبع ليدن سنة ١٨٨١ م ، ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(٢) نفسه ، ص ١٧٥ .

* * *

وقبل البحث فى هذا ، نرى أن فى حياة ابن رشد حتى الآن ما يستدعى أن نقف وقفات قصيرة .

أولا : لقد كان إمام عصره فى الفقه وعلوم الفلسفة على اختلاف موضوعاتها ، وكان إلى ذلك من أشد الناس تواضعاً ، فهل هذا كان علة لذاك ؟ نعتقد أن ذلك هو الحق ، وأنه الذى يتفق مع طبائع الأمور .

إن الجاهل إذا عرف مسألة من مسائل العلم ، ولو كان أمرها هيناً ، تاه بها وظن أنه قد أوتى من العلم ما لم يؤتَ غيره . وليس كذلك العالم الذى يتنقل من ضرب من ضروب المعرفة إلى ضرب آخر ، وكلما فرغ من حل مشكلة علمية تبدت له أخرى ، فهو دائماً فى كدّ عقلى وتعب فكرىّ .

وخاتمة المطاف هى شعوره بقلة علمه ، وإحساسه بعجز عقله عن أن يحيط بالكون كله : أراضيه وسماواته وما فيها من الملأ الأعلى ، وما فوق ذلك من مقام الألوهية الذى جل عن أن يحيط به عقل أو إدراك . والنتيجة الطبيعية والنفسية كذلك أن يغدو كلما عمق علمه ، لان جانبه ، واشتد تواضعه .

وثانياً : إن الذين ترجموا له وصفوه بأن الدراية كانت أغلب عليه من الرواية ، أى أن النظر العقلى والقياسى فى الأحكام الفقهية كان أغلب عليه من الاعتماد على كل ما يقع له من الأحاديث وأقوال الفقهاء السابقين ، وهذا ما يتيح لنا أن نقرر أن نزعته إلى النظر العقلى والتفلسف بدت أول ما بدت فى الفقه .

ذلك بأن الذى لا يكتفى بالرواية والاعتماد على ما يرويه ، بل يُعمل عقله ويجتهد فى البحث عن علل الأحكام الشرعية ، لا يكون بعيداً عن الفلسفة ، بل يكون قد دخل فيها من أحد أبوابها . وإذن ، فمن الممكن أن نرى فى ابن رشد الفقيه فى هذه المرحلة ، ابنَ رشد الفيلسوفَ فيما يأتى من الزمان .

وثالثاً : إن الدين فى رأيه يرمى بشعائره وأوامره إلى غايات خُلقية واجتماعية بها صلاح المجتمع وسعادته ، وهذه النظرة نراها واضحة تمام الوضوح فى خاتمة ،

كتابه القيم « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » .

فقد بين فى هذا الموضع أن من أوامر الدين وأحكامه ما يرجع إلى تربية الفضائل النفسية ، ومنها ما الغرض منه تثبيت العدالة الخاصة والعدالة العامة فى الأقوال وغير الأقوال ، ومنها ما هو سنن واردة فى الاجتماع الذى هو شرط فى حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية ، إلى آخر ما قال .

وهكذا ، نلمح هذه النظرية الفلسفية الاجتماعية فى كثير من آرائه الفقهية ، وذلك فى كثير من المواضع من هذا الكتاب .

ورابعاً وأخيراً — إن فيلسوفنا كان ذا حظوة وجاه عظيمين عند الأمراء والخلفاء ، فلم يفد من ذلك كثيراً لنفسه ، بل قصر هذا على خير أهل بلده خاصة والأندلس عامة ، والأمر فى ذلك جد طبيعى .

إنه قد وهب نفسه للعلم ، وجعل غايته معرفة الحقيقة ، ولذته فى أن يدرك من هذه الحقيقة طرفاً بعد طرف ، وقد صارت هذه اللذات هى التى تستهويه حتى لا يوازن بينها وبين لذات جمع المال ورفاهة العيش وطيب الحياة .

ومن ثم ، هو لا يبالى هذه اللذات المادية وأمثالها ، ما دام قد جعل همه المعرفة الحقة وما يكون فى إدراكها من لذة عقلية روحية هى أسمى ضروب اللذت ، ومن أجل هذا كانت نزعته الإنسانية الاجتماعية ؛ فهو يجد لذة أخرى فى أن ينفق من جاهه وماله على المحرومين من اللذات العقلية التى ينالها بعقله وتفكيره .

* * *

والآن بعد أن عرفنا حياة ابن رشد والبيئة التى كان يعيش فيها وحظه الوافر من العقل والتفكير ، وبعد ما عرفنا أيضاً ما كان من حظ الدراسات الفلسفية من رعاية وتقدير أو زراية وإنكار ، ومع ما كان يلمسه هو نفسه من سوء الظن بالفلسفة ورجالها وطلابها — الآن بعد ذلك كله ، ماذا كان يحسه رجل مثله : عقلاً وتفكيراً ، ومنصباً وجاهاً ، وحباً للفلسفة وتقديراً لها وحرصاً على تأمين سبيلها ببيان أنها أخت الدين ؟

إنه كان يحس بلا ريب أن عليه أن يتجه للانتصاف لها بعد أن نال منها الغزالى نيلا كبيراً ، وأن يعمل كل ما يستطيع للتوفيق بينها وبين الدين حتى يعيش الفلاسفة بسلام . إلا أن أحداث الزمن لم تجعله يصل من ذلك إلى ما كان يرجوه .

نكبته ونفيه

بلغ ابن رشد من الحظوة لدى الخليفة يعقوب المنصور أن ارتفعت الكلفة بينهما أو كادت ، فلم يكن يلازم نفسه رعاية ما يراعيه حاشية الملوك من الملق والأدب الزائد المصطنع . فكان ، كما يرويه لنا القاضى أبو مروان الباجى ، « متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده فى شىء من العلم ، يخاطب المنصور بأن يقول : تسمع يا أخى ! [١] » .

وربما قربه هذا الخليفة فى مجلسه على كل أصحابه ؛ ففى سنة ٥٩١ هـ حينما جاء المنصور إلى قرطبة فى طريقه لغزو « الفونس » ملك قشتالة وليون ، استدعى ابن رشد وأجلسه إلى جانبه ، وقرّبه أكثر من المعتاد ، وجاوز به أقرب الناس إليه ، وغمره بعطفه الكبير حتى قال لمهنئيه من أصحابه وتلامذته بعد أن خرج من عنده : « والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ؛ فإن أمير المؤمنين قد قرّبنى دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمّله أو يصل رجائى إليه [٢] » .

على أن الأيام السيئة فى حياة ابن رشد قد جاءت ؛ فإن المراكشى يذكر أن المنصور أخذ عليه ، فى شرحه لكتاب الحيوان لأرسطو ، أنه قال عند ذكره للزرافة : « وقد رأيتها عند ملك البربر » [٣] ، يريد بهذا بلاط مراكش ، وقد رأى المنصور فى ذلك إهانة له ولأسرته المالكة . ولكنه أسرّها فى نفسه ، ولم يشفع

---

(١) طبقات الأطباء ، حـ ٢ : ٧٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٦ .

(٣) المعجب ، ص ٢٢٤ .

لابن رشد ما اعتذر به — كما يذكر ابن أبي أصيبعة[١] من أنه كتب « ملك البرّين » ، يريد إفريقية والأندلس ، ولكن القارئ غلط لتقاربهما في الكتابة .

وكذلك يروى المراكشي أيضاً أن جماعة من أهل قرطبة الذين كانوا ينازعون ابن رشد المجد والشرف ، أخذوا يتلمسون الوسائل لإيغار صدر الخليفة عليه ، كما يحدث كثيراً بين النظراء في كل بلد ، وأسعدهم الحظ بأن رأوه كتب بخطه في بعض تلاخيصه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة : « فقد ظهر أن الزُّهَرة أحد الآلهة » . فطاروا بهذه الجملة للمنصور ، وأوهموه أنها من كلام ابن رشد نفسه ، وليست حكاية منه لقول غيره من قدماء الفلاسفة .

وكان أن استدعاه الخليفة في محفل ضم رجال الدين والرؤساء والأعيان ، وبعد محاكمة صورية لا ظل فيها للعدل أمر بطرده ونفيه ونفي من كان معروفاً على مذهبه ، وبإحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة [٢] .

ثم أمر الخليفة بكتابة منشور للبلاد كلها ، فيه فضيحة هؤلاء وتقرير مروقهم من الدين ، ووجوب الاعتبار بهم وبمصيرهم . وقد روى الأنصاري هذا المنشور بعد أن تكلم عن حياة ابن رشد ، وعن السعايات التي كانت ضده من أعدائه الذين كانوا لا يسأمون من الانتظار ، يترقبون أوقات الفرار ، فقال [٣] :

. . فلما كان التلوّم من المنصور بمدينة قرطبة ، وامتد بها أمد الإقامة ، وانبسط الناس لمجالس المذاكرة ، تجددت للطالبين آمالهم ، وقويّ تألبهم واسترسالهم ، فأدّوا بتلك الأذنيات ، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع السوءات الماحية لأبي الوليد كثيراً من الحسنات . فقرئت بالمجلس ، وتُدوولت أغراضها

(١) طبقات الأطباء ، ج ٢ : ٧٧ .
(٢) المعجب ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .
(٣) رأينا أن نأتي بأقوال الأنصاري بنصها على طولها ، وذلك لأنها وثيقة لها خطرها في تقرير نكبة ابن رشد ونكبة خصومه ، نقلا عن مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس ، ونشر هذا النص بالملحق العربي لكتاب « ابن رشد ومذهبه » ، ص ٤٣٧ وما بعدها .

ومعانيها وقواعدها ومبانيها ، فخُرِّجت بما دلت عليه أسوأ مخرج ، وربما ذَيَّلها مكر الطالبين .

فلم يمكن عند اجتماع الملأ إلا المدافعة عن شريعة الإسلام ، ثم آثر الخليفة فضيلة الإبقاء ، وأغمد السيف التماس جميل الجزاء . وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين ، وتعريف الملأ بأنه مرّق من الدين ، وانه استوجب لعنة الضالين . وأضيف إليه القاضى أبو عبد الله بن إبراهيم الأصولى فى هذا الازدحام ، ولُفّ معه فى حريق هذا الملام ، لأشياء أيضاً نُقمت عليه فى مجالس المذاكرة وفى أثناء كلامه مع توالى الأيام .

فأحضرا بالمسجد الجامع الأعظم بقرطبة ، وتكلم القاضى ابو عبد الله بن مروان فأحسن ، وذكر ما معناه أن الأشياء لابد فى كثير منها أن تكون له جهة نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها ؛ فمتى غلب النافع على الضار عُمل بحسبه ، ومتى كان الأمر بالضد فبالضد .

فابتدر الكلامَ الخطيبُ أبو على بن حجاج ، وعرّف الناس بما أمر به من أنهم مرقوا من الدين وخالفوا عقائد الموحدين ، فنالهم ما شاء الله من الجفاء ، وتفرقوا على حكم من يعلم السر وأخفى .

ثم أمر أبو الوليد بسكنى « أليسانة » ، لقول من قال إنه ينسب فى بنى إسرائيل وإنه لا يعرف له نسبة فى قبائل الأندلس . وعلى ما جرى عليهم من الخطب ، فما للملوك أن يأخذوا إلا بما ظهر ؛ فإليهما تنتهى البراعة فى جميع المعارف ، وكثير من انتفع بتدريسهم وتعليمهم ، وليس فى زمانهما من هو بكمالهما ولا من نسج على منوالهما . وتفرق تلاميذ أبى الوليد أيدى سبا ، ويذكر أن من أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبى يحيى أخى المنصور والى قرطبة .

وأخبر عنه أبو الحسن بن قُطرال أنه قال : أعظم ما طرأ علىّ فى النكبة ، أنى دخلت أنا وولدى عبد الله مسجداً بقرطبة ، وقد حانت صلاة العصر ، فثار لنا بعض سِفْلة العامة فأخرجونا منه .

وكتب عن المنصور فى هذه القضية كاتبه أبو عبد الله بن عياش كتاباً

إلى مراكش وغيرها يقول فيه فيما يخص حالهما (هذا هو المنشور) : وقد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقرّ لهم عوامهم بشغوف عليهم فى الأفهام ، حيث لا داعى يدعو إلى الحى القيوم ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلّدوا فى العالم صحفاً ما لها من خلاق، مسودّة المعانى والأوراق ، بُعدها عن الشريعة بعد المشرقين وتباينُها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها . وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقاً ، ويسيرون فيها شواكل وطرقاً ؛ ذلكم بأن الله خالقهم للنار وبعمل أهل النار يعملون ، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يُضلونهم بغير علم، ألا ساء ما يزرون .

ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بعضهم إلى بعض زخرُف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرْهم وما يفترون ، فكانوا عليها أضرّ من أهل الكتاب وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب . لأن الكتابى يجتهد فى ضلال ويجدّ فى كلال ، وهؤلاء جهدهم التعطيل وقُصاراهم التمويه والتخييل .

دبّت عقاربهم فى الآفاق برهة من الزمان ، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قدمنا لهم على شدة حروبهم ، وعفا عنهم سنين كثيرة على كثرة ذنوبهم . وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثماً ، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذى لا إله إلا هو وَسِعَ كل شىء علماً .

وما زلنا وصل الله كرامتكم نذكّرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقودهم إلى الله سبحانه ويدنيهم . فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم ، وُقِيف لبعضهم على كتب مسطورة فى الضلال ، موجبة أخذَ صاحبها بالشمال ، ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرّح بالإعراض عن الله ، لُبِس منها الإيمان بالظلم، وجىء منها بالحرب الزبون فى صورة السلم ، مزلّة للأقدام ، وسمٌّ يدب فى باطن الإسلام . أسياف أهل الصليب دونها مفلولة ، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة ؛ فإنهم يوافقون الأمة

فى ظاهرهم وزيهم ولسانهم ، ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم .

فلما وقفنا منهم على ما هو قذى فى جفن الدين ، ونكتة سوداء فى صفحة النور المبين ، نبذناهم فى الله نبذ النواة ، وأقصيناهم حيث يقصّى السفهاء من الغواة ، وأبغضناهم فى الله كما أننا نحب المؤمنين فى الله . وقلنا : اللهم إن دينك هو الحق المبين ، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين ، وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصايرهم عن بيّناتك ، فباعد أسفارهم،وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم .

ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف فى مجال ألسنتهم ، والإيقاظ بحده من غفلتهم وسِنَتهم. ولكنهم وقفوا بموقف الخزى والهوان ، ثم طردوا من رحمة الله ، ولو رُدّوا لعادوا لما نُهوا عنه وإنهم لكاذبون .

فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان ، حذَركم من السموم السارية فى الأبدان ، ومن عُثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التى بها يُعذّب أربابه ، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه . ومتى عُثر منهم على مُجِدّ فى غلوائه ، عَمٍ عن سبيل استقامته واهتدائه ، فليُعاجَلْ فيه بالتثقيف والتعريف . ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون ، أولئك الذين حبطت أعمالهم ، وأولئك الذين ليس لهم فى الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطلٌ ما كانوا يعملون .

والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ، ويكتب فى صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم ، إنه منعم كريم » .

وبعد أن روى الأنصارى اتهام ابن رشد بالمروق من الدين والحكمَ بنفيه ، والمنشورَ الذى صدر على أثر هذا على ذلك النحو ، نقل عن أحد رجال القضاء الذين اتصلوا بابن رشد بقرطبة : أنه رغم رعاية فيلسوفنا لشعائر الدين كما ينبغى قد زلّ زلة هى أعظم الزلات .

وذلك أنه شاع أن ريحاً عاتية تهبّ فى يوم كذا تهلك الناس ، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض توقياً منها ،

فاستدعى والى قرطبة طلبتها وقاضيها — وهو ابن رشد — وفاوضهم فيها ، وكان معهم ابن بُندود . فلما انفض الجمع تكلم هذان فى شأن هذه الريح ، فقال أبو محمد عبد الكبير وكان حاضراً فى أثناء المفاوضة : إن صح أمر هذه الريح فهى ثانية الريح التى أهلك الله تعالى بها قوم عاد ، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكها ، فانبرى له ابن رشد ولم يتمالك أن قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقًّا ، فكيف سبب هلاكهم ! فسُقِط فى أيدى الحاضرين ، وأكبروا هذه الزلة التى لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

* * *

تلك هى الأسباب التى ذكرها المؤرخون المسلمون لنكبة ابن رشد ، فهل كانت وحدها الأسباب الحقيقة ؟ أو هناك سبب آخر أهم منها جميعاً ؟ ذلك ما بحثه المستشرقون الذين عُنوا بتأريخ التفكير الإسلامى ورجاله فى المشرق والمغرب .

ها هو ذا « مُونْك » يرى أنه مع ذلك أن تعصب الموحدين يكفى وحده لتفسير تصرف المنصور ضد ابن رشد ، ويستشهد لهذا بأن ابن أبى أصيبعة ذكر فى حياة ابن زهر أن المنصور أمره بعقاب الذين يدرسون الفلسفة الإغريقية ، وبمصادرة كتب الفلسفة والمنطق وإحراقها ، سواء ما يوجد منها فى المكتبات العامة أو الخاصة المملوكة للأفراد .

وكذلك يذهب « رينان » إلى هذا الرأى ، إذ يرى أن التعصب ضد الفلسفة ورجالها وطلابها كان السبب الحقيقى للمحنة التى عاناها ابن رشد ، وذلك إذ يقول : « ومهما يكن ما يقصه علينا هؤلاء المؤرخون ، فإنه مما لا يشك فيه أن الفلسفة كانت السبب الحقيقى لنكبة ابن رشد ؛ فقد خلقت له أعداء أقوياء أمكنهم أن يجعلوه مشتَبَهاً فى دينه لدى المنصور ، وكذلك كان الأمر

(١) مزيج من الفلسفة اليهودية والعربية ، ص ٤٢٦ — ٤٢٧ .

بالنسبة لأمثاله الذين يثير مالهم من جاه ونفوذ أعداءهم وخصومهم ، فيكونون غرضاً للاتهام » [١] .

ثم يؤكد بعد بضع صفحات من كتابه ، فيذكر أن كل الفلاسفة الأسبانيين فى عصر ابن رشد كانوا مثله غرضاً للاضطهاد . ويعلل هذا الرأى الذى انتهى إليه بأن الموحدين يرجعون مباشرة إلى مدرسة الغزالى ، فإن مؤسس هذه الأسرة فى إفريقية كان أحد تلامذة هذا العدو الشديد للفلسفة . ويسوق قبل هذا وبعده مُثُلا متعددة لاضطهاد الفلاسفة أيضاً فى غير الأندلس من نواحى العالم الإسلامى .

على أنه ينبغى للباحث أن يتساءل بعد هذا وذلك عما إذا كان تعصب الموحدين ضد الفلسفة ، كما يرى مونك ورينان ، هو السبب الحقيقى الذى يكفى لتعليل نكبة ابن رشد وأصحابه .

لقد ساق « مونك » ، وهو بسبيل التدليل لرأيه ، ما سبق أن ذكرناه من تكليف المنصور لأبى بكر بن زُهر إعدام كتب الفلسفة والمنطق وأخذ المشتغلين بها بالعقاب ، ولكن فاته أن المؤرخ الذى أورد هذا الخبر — وهو ابن أبى أصيبعة — ذكر أن المنصور خص ابن زُهر بذلك لكى « إن كان عنده شىء من كتب المنطق والحكمة لم يظهر ولا يقال إنه يشتغل بها ولا يناله مكروه بسببها » [٢] . ولهذا ، لما اتهمه بعض أعدائه بأنه مَعْنِىّ بالحكمة وعنده الكثير من كتبها وشهد معه كثيرون بذلك ، كان جزاؤه السجن وردّ قوله ، لما يعرفه المنصور كما قال فى ابن زهر « من متانة دينه وعقله » [٣] .

وكذلك ساق نفس المؤرخ على أثر ما تقدم أن ابن زُهر هذا كان له تلميذان يدرسان عليه الطب ، فأتياه يوماً ومعهما كتاب فى المنطق ، فلما عرفه رمى به وقام ليضربهما فجريا أمامه وهو يعدو وراءهما حتى فاتاه .

وبعد بضعة أيام حضرا معتذرين بأنهما لم يكونا يعرفان ما فى هذا الكتاب

---

(١) ابن رشد ومذهبه ، ص ٢٢ — ٢٣ .

(٢) ، (٣) طبقات الأطباء ، جـ ٢ : ٦٩ .

الذى أخذاه من غلام وهما فى طريقهما إليه ، فتظاهر بقبول ما اعتذرا به ، ثم أمرهما بحفظ القرآن ، والاشتغال بالتفسير والحديث والفقه، والمواظبة على رعاية الأمور الدينية . فلما امتثلا لأمره ، وصارت تلك الأمور عادة لهما ، أخرج لهما كتاب المنطق وقال : « الآن صلحتما لأن تقرآ هذا الكتاب وأمثاله علىّ ، وأشغلهما فيه » (١) .

* * *

من هذا يظهر لنا أن بعض المشتغلين بالفلسفة كانوا غير أهل لها ، إذ كانوا لا يقدرون على فهم ما تثير من مسائل ومشاكل ، وربما كان الواحد منهم يخرج بسببها عن بعض ما جاء به القرآن ، ويكونون بذلك سبباً لإثارة رجال الدين ومن يليهم واضطهاد الفلسفة ورجالها . وهذا فرض قريب من الحقيقة على ما يلوح لنا إذا لاحظنا أن القرآن حض فى كثير من آياته على النظر العقلى فيما خلق الله من السموات والأرض وما بينهما من عوالم مختلفة .

ولسنا نقصد بهذا إنكار أن الفلسفة كانت علماً ممقوتاً فى الأندلس فى بعض الأزمان ، فلا يكاد يسلم المشتغل بها من اضطهاد ؛ ولا أن ننكر أن بعض الذين عُنوا بها قتلوا فى سبيلها ، وبعضهم كانت حياتهم عرضة للخطر بسببها . هذا وذاك حق لا سبيل لإنكاره ، وقد زخرت كتب التاريخ بكثير من الأدلة عليه (٢) .

ولكننا نرى مع ذلك أن اضطهاد الفلاسفة بعامة وابن رشد بخاصة ، كان من أسبابه الهامة التى ليس من الحق إغفالها : ما كان يرى من خروج بعضهم فيما ذهب إليه من آراء عن بعض ما جاء به الدين بلا ريب ؛ إما فى الواقع ، وإما لأن الجهل يخيل ذلك للعامة ورجال الدين ، فيندفعون للتعصب ضدهم

(١) هذا الحادث رواه « رينان » ص ٣٤ — ٣٥ ، دون أن يلتفت إلى دلالته على عدم الحجر على الاشتغال بالفلسفة للقادر عليه ، بعد أن يحصل العلوم الشرعية ويأمن على دينه وعقله .

(٢) راجع مثلا النفح الطيب حـ ١ : ١٣٦ ، تاريخ الحكماء للقفطى ص ١٥٤ من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ، طبقات الأطباء حـ ٢ : ٦٢ و ١٦٧ ، طبقات الأمم لصاعد الأندلسى ص ٧٥ و ٧٦ ، المعجب للمراكشى ص ١٠٢ — ١٠٣ .

ويجاريهم الولاة والأمراء والخلفاء أحياناً كسباً لقلوبهم واستدامة لسلطانهم، أو لأنهم يرون أنهم على حق.

وهل من الدلائل على صحة ما نراه، أن الخليفة المنصور نفسه لم ير بأساً في اشتغال أبي بكر بن زهر بالفلسفة التي حرّم الاشتغال بها، وذلك لما يعلمه فيه من متانة دينه وعقله. وأن ابن زهر هذا أبى على اثنين من تلاميذه أن يشتغلا بشيء منها قبل إتقان علوم الدين واعتياد القيام بالشعائر الدينية، ثم أباح لهما ذلك عندما وصلا إلى ما أراد منهما.

وكذلك من الأدلة على صحة ما نذهب إليه ما رواه الأنصاريّ من حادث الريح وتكذيب ابن رشد بقوم عاد والريح التي أهلكتهم؛ فإذا صح هذا، كانت نكبة ابن رشد بسبب تكذيبه بما جاء به القرآن، لا بسبب أنه كان مشتغلا بالفلسفة فحسب.

ولنا أن نستدل أيضاً بأن هذا الخليفة الذى نكب ابن رشد وأصحابه، قد ساءه كثرة الآراء في الفقه حتى لتكون في المسألة الواحدة خمسة أقوال، فعمل على محو مذهب الإمام مالك الذى كان معمولاً به أيامه، وأمر بإحراق كتبه وحمل الناس على العمل بالقرآن والحديث فقط، وتوعد من يخالف ذلك بالعقاب الشديد. وهذا المقصد، كما يقول المراكشي، كان مقصد أبيه وجده، إلا أنهما لم يظهراه، وأظهره هو في عهده [1].

وإذن، فما كان من نكبة ابن رشد واضطهاده مع غيره من الفلاسفة يرجع، فيما يرجع إليه من أسباب، إلى الرغبة في وضع حد للتفكير يحول بينه وبين التطرف، سواء أكان ذلك في الفلسفة أم في الأحكام الشرعية، وذلك حتى لا يشتد خلاف الفقهاء وتتعدد الآراء وتتشعب في الدين، وحتى لا يؤدى التفلسف إلى معارضة شيء مما جاء به القرآن أو الدين بصفة عامة [2].

---

(١) يذكر المراكشي ص ٢٠٣ نقلا عن بعض العلماء، أنه دخل على أبي يعقوب المنصور فوجد بين يديه كتابا في الفقه، وابتدأ يبدى تأمله من كثرة الآراء المتشعبة في الدين، وختم كلامه بقوله: ليس إلا هذا، وأشار إلى المصحف؛ أو هذا، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود وكان عن يمينه، أو السيف!

(١) المعجب، ص ٢٠٣.

وبخاصة ، وقد كان هذا الخليفة المنصور رجلا مجيداً لحفظ القرآن ومتون الأحاديث ، متمسكاً بالدين معلياً لسلطانه ، مشدداً فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . كما كان محبوباً من الشعب حبًّا شديداً ، حتى بلغ الحال أنه لما مات سنة ٥٩٥ هـ كذّب العامة خبر موته ، فكان منهم من يرى أنه ترك الملك وساح فى الأرض وهو مستخف لا يُعرف مكانه [١] .

* * *

ومهما كانت الأسباب التى أدّت إلى نكبة ابن رشد وصحبه ، فقد نفى هو إلى « أليسانة » كما قلنا من قبل ، ونفى أربعة آخرون أمروا أن يكونوا فى أماكن أخرى ، وبهذا طرد الحزب الدينى الحزبَ الفلسفى كما يقول رينان [٢] .

وانتهز أعداء ابن رشد وخصومه هذه الفرصة ، فأخذوا فى هجوه بأشعارهم وامتداح الخليفة المنصور على ما صنع به وبأصحابه ، ونكتفى من ذلك ببعض ما قال الحاج أبو الحسين بن جبير [٣] :

الآن قد أيقن ابن رشد   أن تواليفه توالف
يا ظالما نفسه تأمّل   هل تجد اليوم من توالف !

* * *

لم تلزم الرشد يابن رشد   لما علا فى الزمان جَدّك
وكنت فى الدين ذا رياء   ما هكذا كان فيه جَدُّك

* * *

الحمد لله على نصره   لفرقة الحق وأشياعه
كان ابن رشد فى مدى غيه   قد وضع الدين بأوضاعه
حتى إذا أوضع فى طُرْقه   توى لفيه عند إيضاعه

---

(١) ذكر ابن خلكان ، حـ ٢ : ٤٨٦ ، هذه الإشاعة ، وكذلك المقرى ، حـ ٢ : ٧٢ و ٦٩٦ ، وعقب عليها بأنها لا أصل لها اخترعها العامة ، إذ عز عليهم أن يصدقوا موت هذا الملك العظيم الذى أحبوه حبا جما .

(٢) ابن رشد ومذهبه ، ص ٢٤ .

(٣) ملحق كتاب رينان ، ص ٤٤٥ — ٤٤٦ .

فالحمد لله على أخذه   وأخذ من كان من أتباعه

* * *

نفذ القضاء بأخذ كل مموه   متفلسف فى دينه متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة   إن البلاء موكل بالمنطق

* * *

خليفة الله أنت حقًّا   فارقَ من السعد خير مرقى
حميتَ الدين من عِداه   وكل من رام فيه فتقا
أطلعك الله بسرّ قوم   شقوا العصا بالنفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علوما   صاحبها فى المعاد يشقى
واحتقروا الشرع وازْدَرَوْه   سفاهةً منهم وحمقا
أوسَعْتَهم لعنة وخزياً   وقلت : بعداً لهم وسحقا
فابق لدين الإله كهفاً   فإنك ما بقيت يبقى

* * *

خليفة الله دم للدين تحرسه   من العدى وتقيه شر فتنه
فالله يجعل عدلا من خلائقه   مطهرًا دينه فى رأس كل مائه

* * *

ولكن شاءت عدالة الله ألا تطول مدة محنة ابن رشد ؛ فإن المنصور تغير حاله بعد أن عاد إلى مراكش ، ومال من جديد للفسلفة وأهلها ، وألغى مرسومه بتحريمها ، وشهد لديه جماعة بحسن دين ابن رشد وعقيدته ، وأنه على غير ما نُسب إليه ، فعفا عنه وعن أصحابه سنة ٥٩٥هـ واستدعاه إلى مراكش ليكون بحضرته .

إلا أنه لم يلبث طويلا ، فقد توفى بمراكش فى العام نفسه قبل وفاة الخليفة بيسير ، وحملت رفاته إلى قرطبة بعد ثلاثة أشهر حيث دفنت بمقبرة أسرته ، وبموته فقدت الفلسفة أكبر نصرائها بالأندلس والعالم الإسلامى عامة .

مؤلفاته

ألف ابن رشد كتباً ورسائل كثيرة فى الفقه ، والطب ، والفلك ، والإلهيات ، والفلسفة بصفة عامة ، وغير ذلك كله من العلوم التى كانت معروفة فى عصره . وليس من الضرورى فى هذا البحث سرْد هذه المؤلفات والشروح وترتيب كتابتها زمنيًّا ، وبخاصة أننا لن نأتى فى هذا بجديد كثير .

ويكفى لمعرفتها الرجوع إلى ابن أبى أصيبعة ، وابن الأبار ، والذهبى ، وإن كان هذا الأخير لم يعمل أكثر من نسخ ما ذكره الأولان [1] . وكذلك يجب الرجوع إلى القائمة الهامة التى تحوى مؤلفاته فى المخطوطة رقم ٨٨ بمكتبة الإسكوريال بأسبانيا ، وإلى ما كتبه « رينان » فى كتابه « ابن رشد ومذهبه» بالفرنسية [2] ، فهو أكثر ضبطاً وتفصيلا ، فقد عرض أولا للرسائل الفلسفية ، ثم إلى مؤلفاته فى علم الكلام ، وعلم الفقه ، والفلك والنجوم ، والنحو ، والطب . وأخيراً إلى نشرة الأب بويج عن مخطوطات ابن رشد الموجودة فى أنحاء العالم .

وينبغى أن نلاحظ أن ما نشر بالعربية من مؤلفات فيلسوف الأندلس وشروحه لأرسطو ، أقل جدًّا مما لم ينشر حتى اليوم بهذه اللغة ، وأن كثيراً مما كتبه يوجد حتى اليوم باللغة العبرية أو اللاتينية . ولذلك ، نرى واجباً أن تهتم مصر وغيرها من البلاد العربية بنشر كل تراث هذا الفيلسوف العظيم ، ومن الخير أن تهتم بذلك الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، فتؤلف لهذا لجنة من العلماء المختصين الكفاة كما صنعت فيما يختص بابن سينا ومؤلفاته .

---

(١) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، ص ٧٧ — ٧٨ . ولكنه ذكر كتابين ليساله ، بل هما لجده ، وهما : كتاب التحصيل ، والمقدمات فى الفقه . ويرجع فى التكلمة لابن الأبار إلى ص ٢٧٠ ، ولم يذكر إلا أربعة كتب : فى الفقه ، وأصول الفقه ، وفى الطب ، وفى اللغة العربية .

(٢) راجع ص ٦٤ وما بعدها .

الفصل الثالث

التوفيق عند سابقى ابن رشد

الإحساس بالحاجة للتوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعى يحسه المؤمن المفكر أو الفيلسوف، ومحاولة هذا التوفيق تعتبر إلى حد كبير واجباً لازم الأداء، وذلك ليحقق الانسجام بين معتقده الدينى العامر به قلبه، والذى يعتبره فوق كل شك، وإن عسر عليه أحياناً أن يدرك بعض ما جاء به مما لا يتفق تماماً والنظر العقلى الصحيح كما سيجىء.

لهذا نجد أمر بحث أو تقرير العلاقة بين الدين والفلسفة له أصله الإغريقى الذى لا ينكر، ونجد تقريباً كل المدارس الفلسفية فى العصر القديم تحتفظ بمكان صغير تارة وكبير تارة أخرى للمسائل الدينية؛ كما نجد مثل هذا لدى « فيلون » اليهودى وأمثاله بالإسكندرية، وعند بعض آباء الكنيسة فى العصر الوسيط. بل إن بحث العلاقة بين الدين والفلسفة أو الوحى والعقل، على أى أساس تقوم، كانت طابع التفكير فى العصر الوسيط.

وهذا الاتجاه، أو وجوب تقرير العلاقة بين الوحى والعقل، لا ينكره ابن رشد ولا غيره من الفلاسفة المسلمين بوجه عام. ولذلك نراه يصرح فى أكثر من موضع من كتاباته بأن الحكماء من الفلاسفة لا يجيزون الجدل فى مبادئ الشرائع، ويرون أنه لا ينبغى أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل فى مبادئها العامة، وأنه يجب أن نقلد الأنبياء والواضعين لتلك الشرائع فيما جاءوا به من مبادئ العمل وصنوف العبادات التى تؤدى للمصلحة الخلقية والاجتماعية[1].

وقد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى أن الأوضاع الممكنة التى يصح أن

---

(١) تهافت التهافت، ص ٥٢٧، ٥٨١، ٥٨٤، نشر الأب بويج ببيروت.

تكون بين الشريعة والفلسفة لا تزيد على ثلاث :

١ — الاعتداد بالأولى ورفض الثانية ، وهذا موقف رجل الدين غير المتفلسف .

٢ — أن يكون الأمر بالعكس ، وهذا يكون موقف المتفلسف الذى لا يبالى العقيدة .

٣ — لم يبق إلا هذا الوضع الأخير ، وهو محاولة التوفيق بين هذين الطرفين على أى نحو من الأنحاء ، وهذا هو الوضع الذى يجب أن يتخذه الفيلسوف المؤمن ، أو الذى يجب أن يبالى العقيدة ، على ما سنرى .

وسنعرف فى الفصل الآتى أن كلا من هذه الأوضاع الثلاثة كان له ممثلون بين الذين عنوا بهذه الناحية من التفكير من الفلاسفة أو رجال الدين فيما مضى من التاريخ حتى الآن .

وفضلا عن هذا كله ، فإن الذى يفهم الإسلام وروحه وتعاليمه ، التى تدعو للأخذ بالوسط فى كل الأمور ، وتوجب الإصلاح بين المتخاصمين ، والتوفيق بين الأطراف المتنافرة ؛ وإن الذى درس تاريخ الإسلام ، وخاصة الناحية العلمية منه — نقول : إن الذى يفهم روح الإسلام ودرس تاريخ العلوم الإسلامية ، يرى بصفة عامة أن روح التوفيق كانت طابعاً للمسلمين فى كثير من نواحى التفكير .

حقاً ، إنه كان كلما وجدت مدارس مختلفة أو متعارضة وجد بجانبها مدارس متوسطة تحاول التوفيق بينها ، وتصل ما تباعد منها . والتاريخ قديمه وحديثه شاهد صدق على ما نقول .

فى علم الكلام نجد مذهب الأشعرى [١] — الذى يسود العالم الإسلامى حتى هذه الأيام — ليس إلا مذهباً وسطاً بين مذهب السلف القائم على التسليم بالنص من غير تعرض لتأويله عقلياً ، وبين مذهب المعتزلة الذى قرر للعقل

(١) الأشعرى هو الإمام أبو الحسن مؤسس المدرسة الأشعرية — بعد أن كان معتزلا — التى صار إليها التعبير عن مذهب أهل السنة ، وقد وقف حياته على مناضلة المعتزلة ، وتوفى سنة ٣٢٤ هـ .

كل الحرية فى فهم النصوص وتأويلها .

وفى التشريع نجد مذهب مالك يعتمد على الحديث بعد القرآن ، والمذهب الحنفى يعتمد على الرأى ونظر العقل واجتهاده ، فجاء الشافعى بمذهبه بين هذين الطرفين المتعارضين .

وفى الفلسفة نجد محاولة الفارابى الشهيرة التوفيق بين إفلاطون وأرسطو ، كما نجد أن من مميزات المشائين العرب بصفة عامة نزعة التوفيق بين كثير من المذاهب الفلسفية .

فإذا كانت هذه النزعة من النزعات الغالبة على مفكرى المسلمين بصفة عامة فى جميع فروع التفكير ، فبالأولى يعمل الفلاسفة الإسلاميون على التوفيق بين الدين ، الذى يعتقدون صحته ، وبين الفلسفة القائمة على العقل وأدلته !

على أنه كانت هناك عوامل أخرى توجب عليهم أن يحاولوا ما استطاعوا ، أن يصلوا للتوفيق بين هذين الطرفين . هذه العوامل ترجع فى رأينا لثلاث :

(ا) بُعد شُقة الخلاف بين الإسلام وفلسفة أرسطو فى كثير من المسائل [1] .

(ب) مهاجمة كثير من رجال الدين لكل بحث عقلى لا يتقيد فى نتائجه بالعقيدة المقررة سابقاً ، ويتبع هذا فى أغلب الحالات اضطهاد الشعب والأمراء للمفكرين الأحرار — ولو نوعاً ما — مدفوعين بدوافع لا تتصل بسبب متين بالدين فى الحقيقة فى كثير من الأحيان [2] .

---

(١) مثلا مسألة الألوهية : تحديد صفات الله وخصائصه ، خلق العالم وقدمه وحدوثه والصلة بينه وبين الله ؛ النفس وخلودها وجزاؤها الجسمانى والروحانى .

(٢) فضلا عما تقدم فى هذه الناحية فى الفصل السابق ، يراجع المقريزى ح ٤ ص ١٨٣ — ١٨٤ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ بخصوص الضرر الذى حل بالإسلام ، فيما يرى ، من انتشار مذاهب الفلاسفة التى زادت من اشتغل بها من أهل البدع كفر إلى كفرهم . وكذلك ص ١٨٨ إذ يقول : « فهذا ملخص أصول عقيدة الأشعرى التى جرى عليها جماهير أهل الإسلام ، والتى من جهر بخلافها يراق دمه » .

(حـ) وأخيراً ، رغبة الفلاسفة أنفسهم فى أن يكونوا بمنجاة من هذا كله ليستطيعوا العمل فى هدوء ، ولئلا يتحاماهم الناس حين يرون أو يظنون أنهم على غير وفاق مع الدين .

من أجل ذلك كله نجد كل فلاسفة الإسلام — كغيرهم من المتكلمين والمفكرين — حاولوا هذا التوفيق ، سواء من تقدم به الزمن على ابن رشد ومن تأخر ؛ مع اختلاف فى الطرق التى اصطنعوها والجهود التى خصصوها لبلوغ الهدف المطلوب ، ومع تفاوت فى مبلغ ما صادفوه من نجاح .

ويطول بنا الحديث بل نخرج عن الحدود المرسومة لعملنا ، إذا تكلمنا عن كل الجهود التى بذلت فى هذه الناحية من مفكرى الإسلام وفلاسفته ؛ لذلك نكتفى بأن نشير إلى ما كان من هذه الجهود قبل ابن رشد فى المشرق من الكندى والفارابى والسجستانى ومسكويه وابن سينا ، وما كان منها فى المغرب من البطليوسى وابن باجة وابن طفيل .

وبهذا نستطيع معرفة مقدار كفاية هذه الجهود أو عدم كفايتها فى هذا السبيل ، ونتبين مقدار الحاجة لرجل قوى الشكيمة ثاقب الفكر كابن رشد ، فيخصص جانباً كبيراً من نشاطه الفلسفى للتوفيق بين الإسلام ، الذى كان من أكبر رجاله وممثليه ، والفلسفة التى كان من أعلامها . ولنبدأ فى هذا العرض الموجز بالكندى أول الفلاسفة .

= كما يراجع أيضاً طاش كبرى زاده فى كتابه « مفتاح السعادة ومصابيح السيادة » حـ ١ ص ٢٦ طبع حيدر آباد الدكن بالهند ، خاصاً بالتنفير من فلسفة الفارابى وابن سينا وأمثالهما ، حين يقول : « وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه، والمحرفون للشريعة ، . . . وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى » .

ومع أن هذين المؤلفين عاشا بعد ابن رشد ، وقرأا بلا شك ما كتبه هو وغيره دفاعاً عن الفلسفة وتقريباً لها من الدين ، فإنهما يعبران بقوة عن نزعة التعصب ضد الفلاسفة ، النزعة التى كانت غالبة بين العامة وأمثالهم فى العصور التى عاش فيها ابن رشد ومن سبقه من فلاسفة الإسلام .

أولا : فى المشرق

الكندى ، الفارابى ، السجستانى ، مسكويه ، ابن سينا

الكندى

عاش أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى فترة من حياته فى بيئة التفكير الحر والتسامح التى خلقها المأمون الخليفة العباسى المتوفى فى سنة ٢١٨هـ[١]، وشجعها إلى درجة أن كان هو نفسه ذا ميول شيعية ، ووزيره يحيى بن أكثم سُنِّيًّا ، ووزيره الآخر أحمد بن أبى داود معتزليًّا ، ومن ثم ، كان الإنسان لا يرى حرجاً فى أن يعتقد ما يرى من مذهب ، وكان ربما اجتمع فى البيت الواحد عدة إخوة لكل منهم رأيه ومذهبه [٢] .

ولكن الكندى عاش أيضاً بعد وفاة المأمون فى العصر الذى بدأه الخليفة المتوكل على الله (توفى عام ٢٤٧ هـ) ، والذى عاد فيه سلطان أهل السنة . لاجرم إذن ، أن رأيناه يحس — ككل مفكر حر — القلق والخوف من رجال الدين وسلطانهم ، وكان ما رواه ابن أبى أصيبعة من أنه أوذى بسبب اشتغاله بالفلسفة [٣] . ولهذا كان لابد له من محاولة التوفيق بين الشرع والعقل ، وذلك ما قد يجعله بمأمن من الأذى ، ولذلك نجد ابن النديم يذكر له ضمن مؤلفاته رسالة فى إثبات الرسل ، وأخرى فى نقض مسائل الملحدين ، كما نجد ظهير الدين البيهقى يذكر أنه « قد جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات [٤] » .

---

(١) ومع هذا ، فإن المأمون أراد حمل الناس بقوة السلطان على رأيه فى خلق القرآن ، وهو فى هذا كان معتزليًّا ، وفيما عداها كان عهده حقًّا عهد حرية فى التفكير وأمن للمفكرين .

(٢) جورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية (مطبعة الهلال بالقاهرة سنة ١٩١٢ م) . جـ ٢ : ١٩ .

(٣) طبقات الأطباء ، جـ ١ : ٢٠٧ .

(٤) الفهرست ، طبع القاهرة ، ص ٣٦٢ . وصوان الحكمة ، طبع لاهور بالهند سنة ١٩٣٥م ، ص ٢٥ .

وقد كان مؤرخ الفكر والفلسفة الإسلامية إلى الأمس القريب يقنع بهذه الأحكام ونحوها من ابن النديم وابن أبى أصيبعة والبيهقى ، ونحوهم ممن ترجموا لحكماء الإسلام ومفكريه ، إذا لم يجد لهم من المؤلفات ما يعينه على تعرف نزعاتهم واتجاهاتهم فى تفكيرهم .

وكان الباحث عن طابع تفكير الكندى ونزعته واتجاهه ، لا يلجأ فيما يلجأ إليه إلا إلى أسماء كتبه ومؤلفاته ، فيحاول أن يجد منها سنداً للرأى الذى ينتهى إليه .

ولكننا لحسن الحظ نجد اليوم بين أيدينا طائفة من رسائل الكندى ، هذه الرسائل التى كشفها المستشرق الألمانى « ريتير — H. Ritter » بمكتبة أيا صوفيا رقم ٤٨٣٢ ، ونشرها الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة فى مجلدين ، كما نشر بعض المستشرقين أخيراً رسائل أخرى له .

إن نشر هذه الرسائل ومعرفة موضوعاتها كما يتبين من عناوينها ، يدعو بلاريب إلى تعديل كثير فى بعض آراء الباحثين فى الكندى وفلسفته قبل أن يطلعوا عليها ، بل قد يدعو إلى تعديل حكم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة المسلمين

مثلا ، نجد الدكتور إبراهيم مدكور يرى أن الكندى طبيب ورياضى فلكى أكثر منه فيلسوفاً ، وأن فضله بصفة خاصة هو فى أنه أعدّ للأعمال العظيمة التى ظهرت بعده فى الفلسفة الإسلامية فى القرن العاشر الميلادى[١]. مع أنه من الحق — حسب هذه الرسائل — يجب أن يعتبر الكندى من الفلاسفة المسلمين بكل معنى الكلمة ، لا ممهداً فقط للفلسفة الإسلامية .

ومع أن الشيخ مصطفى عبد الرازق كتب عن الكندى قبل كشف رسائله ، إلا أنه اعتمد على ما أورده المتأخرون عن الكندى ، وانتهى فى بحثه إلى أن الكندى هو الذى وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون

(١) رسائل الكندى الفلسفية — نشر الدكتور عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى سنة ١٩٥٠ — ١٩٥٥ .

وأرسطو ، وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين [١] » .

وبعد نشر رسائله اتضح موقفه من الدين والفلسفة وضوحاً يقوم على نصوص كلامه ، وقام بعض الباحثين بدراستها [٢] » .

وفى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى يذهب الكندى إلى أن الدين لا يختلف عن الفلسفة ، « لأن فى علم الأشياء بحقائقها علمَ الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعدَ عن كل ضار والاحتراس منه . واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحدَه وبلزوم الفضائل المرتضاة . . . »

غير أنه فى رسالة « كمية كتب أرسطوطاليس » يذهب إلى خلاف هذا الرأى ، ويفرق بين الفلسفة التى هى من العلوم الإنسانية التى يبلغها الفيلسوف « بطلب وتكلف البشر وحيلهم » وبين العلم الإلهى وهو أعلى رتبة ، إذ يتم « بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحيلة بشرية ولا زمان ؛ كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصه الله — جل وتعالى علواً كبيراً — أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ، ولا بحيلة بالرياضات والمنطق . . . فإن هذا العلم خاصة للرسل دون البشر ، وأحد خواصهم العجيبة أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر ، إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الحق . . . إلا بالطلب . . . فأما الرسل فلا بشىء من ذلك ، بل بإرادة مرسلها . . . » [٣] .

وأيضاً فإن كلام الله فى القرآن جواباً عما سئل به الرسول هو غاية فى الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب . على حين أن الفيلسوف إذا قصد الجواب عنها فيكون ذلك « بعد أطول الدأب فى البحث والترويض » [٤] .

---

(١) مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى — القاهرة ١٩٤٥ — ص ٤٧ .

(٢) انظر مقدمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة لرسائل الكندى ص ٥٢ — ٥٨ ، وكذلك كتاب الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى بالإنجليزية Islamic Philosophy .

(٣) الرسائل ، نشر أبو ريدة ص ٣٧٢ — ٣٧٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٧٤ .

وتفسير هذا التناقض فى رأى الكندى يرجع عندنا إلى أنه كتب رسالته إلى المعتصم فى وقت كان يذهب فيه ذلك المذهب ، وكتب رسالة كمية كتب أرسطاليس فى وقت آخر وعدل فيه عن رأيه الأول . أما رأيه الأول فهو أن الدين والفلسفة شيء واحد لأنهما يبحثان معاً عن الحقيقة ، والحقيقة واحدة ، وطريقها البرهان . وأما رأيه الثانى فهو أن الفلسفة غير الدين ، لأن طريق الفلسفة البحث والنظر بالعقل ، وطريق الدين الإلهام والوحى عن طريق الشرع .

وكذلك سنعرف عما قليل أن الكندى قال بحدوث العالم ، وكأنه قد أحس أن القول بقدمه لا ينفق وإثبات خالق له ، كما هو العقيدة الإسلامية . وهذا معناه فى نظرنا أن الغزالى — حين قرر أن الفلاسفة المسلمين جميعاً ذهبوا إلى القول بقدم العالم — لم يكن اطلع على رأى الكندى فى هذه المشكلة ، وأن عماده فى تعرف رأى الفلاسفة هو على آراء الفارابى وابن سينا كما صرح بنفسه فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

* * *

وبعد ، ما هو رأى « فيلسوف العرب » فى العالم وقدمه أوحدوثه ؟ وهى من المسائل المهمة التى كفر الغزالى الفلاسفة من أجلها ، وهى من المسائل التى يمكن بحثها مما نشر حتى اليوم من رسائله . ونستطيع أن نقرر أن الكندى يذهب إلى أن العالم محدث لا قديم ، وأن الله هو الذى خلقه بعد عدم .

إنه حقاً فى رسالته « فى حدود الأشياء ورسومها » يعرّف العلة الأولى بأنها « مبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، وغير متحركة » . وحدُّ الإبداع هو الخلق عن عدم — أو هو كما يقول الجرجانى — « إيجاد الشيء من لا شيء » ، إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان . وهو كما يذكر الكندى نفسه : « إظهار الشيء عن ليس » ، أى عن عدم الوجود .

وإذن ، ما دام الله هو الذى أبدع العالم ، فيجب أن يكون العالم غير موجود ولو بمادته قبل وجوده ، والنتيجة تكون أن العالم غير قديم .

وليس هذا فقط . فإن أول فلاسفة الإسلام قد أوضح فى رسالته « فى

وحدانية الله وتناهي جيرم العالم »[1] أن جيرم العالم محدود، وذلك من مقدمات واضحة معقولة ترتكز على الأصول الرياضية . إنه يرى أن جرم العالم متناه ؛ وإلا لو فرضنا الضد وفصلنا منه جزءاً محدوداً كان الباقي إما محدوداً كذلك، فيكون الجميع — أي بإضافة ما فصلناه — متناهياً ، لأن الجرمين المتناهيين يكون مجموعهما متناهياً حتماً ؛ وإذن ، يكون العالم غير متناه ومتناهياً ، وهذا خُلْفٌ لا يمكن .

وإن كان الباقي غير متناه ، ثم أضيف إليه ما فصل منه ، كان المجموع أكبر طبعاً مما كان قبل ، لكنه قبلُ وبعدُ هو هو لأنه غير متناه ، وإذن ، فاللامتناهي يوصف بأنه أكبر وأصغر ، وهو تناقض.

وإذا ثبت هكذا أن جرم العالم متناه ، كان كل ما يرتبط به وما لا ينفصل عنه من مكان وحركة وزمان متناهياً ضرورة ، لأن الزمان هو مقياس الحركة الحاصلة عن الجرم ، والجرم المتناهي حركته متناهية ضرورة ، فيكون زمانها الناشئ عنها متناهياً كذلك . ذلك ، بأن الجرم والحركة والزمان لا يكون بعضها دون بعض ، ولا يسبق بعضها بعضاً .

وبعد ذلك ، إذا ثبت هكذا أن جرم العالم متناه ، كان غير قديم بلا شك ؛ وإلا إذا كان لا أول لوجوده كان غير متناه ، وقد ثبت قبلُ أنه متناه . « فيمتنع إذن أن يكون ، جرم لم يزل ، فالجرم إذن محدث اضطراراً ، والمحدَث مُحدَث المحدِث ، إذن المحدَث والمحدِث من المضاف ، فالكل محدَث اضطراراً عن ليس » أي عن عدم . وهذا الإحداث هو الإبداع ، أي الإيجاد عن عدم ، كما سبق أن ذكر في رسالة الحدود .

* * *

وهكذا ، نرى أن الكندي يذهب في هذه المشكلة الهامة ، مشكلة العالم وصلته بالله ، مذهب رجال علم الكلام في زمنه بصفة عامة ، مخالفاً بهذا مذهب أرسطو حين ذهب إلى قدم العالم ، وذلك ما ينبغي أن يعتبر بلا ريب خطوة

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١١٨ من الترجمة العربية .

كبيرة فى سبيل التوفيق بين العقيدة الإسلامية وفلسفة اليونان كما عرفها المسلمون.

وبهذا، يمكن إلى حد كبير تعليل ما ذكرناه عنه سابقاً عن مترجميه من أنه « قد جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات »، وهذا ما جعل « دى بور » يرى أنه مع دفاعه عن النبوة كان يحاول التوفيق بينها وبين العقل[1] .

على أننا، فضلا عما تقدم، نأتى بدليل آخر لما نراه من أن الفارابى مسبوق فى هذا السبيل . وذلك، أن البيهقى ذكر فى ترجمة أبى القاسم الحسين بن الفضل الراغب أنه كان من حكماء الإسلام، وأنه هو الذى جمع بين الشريعة والحكمة فى تصانيفه، وأن من كلامه : (بين العقل والشرع تظاهر، ويفتقر أحدهما إلى الآخر » .

الفارابى

وإذا تركنا الكندى إلى من جاء بعده من فلاسفة المشرق، نجد أننا نسير بخطاً أكثر ثباتاً واستقراراً، وذلك أن التاريخ حفظ لنا من مؤلفاتهم ما فيه كفاية لتعرّف جهودهم فى هذه السبيل ؛ نعنى سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة، مندفعين إلى ذلك ببواعث ليس فيها — على ما نرى — الكثير من خشية تعصب العامة ورجال الدين ومحاولة اتقاء ما ينجم عادة من مثل هذا التعصب .

لقد عاش أبو نصر الفارابى حياة هادئة وادعة ؛ أولا ببغداد موطن تعلمه ودراسته، ثم انتقل منها إلى حلب وأميرها سيف الدولة الحمدانى المعروف بميله للعلم وتشجيعه للعلماء، والذى عاش فيلسوفنا فى كنفه عيشة الزاهد المتصوف الذى لا تغيره رياسة ولا تهمه الدنيا ولا تفتنه أغراضها، وأخيراً مات بدمشق، وقد رحل إليها صحبة أميره، عام ٣٣٩ هـ، ٩٥٠م .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ١١٨ من الترجمة العربية .

وإن الذى يرجع إلى ترجمته كما ذكرها ابن خلكان[١] وابن أبى أصيبعة[٢] وصاعد الأندلسى[٣] والقفطى[٤] ، يجد صدق هذا ، وأن الفارابى لم يضطهد بسبب الفلسفة .

إذن ، كانت محاولته هذه التوفيقَ بين الوحى والعقل على ما نرى ، لما رسخ فى ذهنه من أن الحقيقة واحدة وإن كان قد يعبَّر عنها بطرق مختلفة . ولذلك — صادراً عن هذا المبدأ — حاول جهده التوفيق بين «المعلم الأول» وبين «إفلاطون» فى كتابه المعروف : «الجمع بين رأيى الحكيمين» . فلا عجب إذن حين نراه يحاول التوفيق تطبيقاً لهذا المبدأ ، بين الحقيقة التى جاءت عن التفلسف والحقيقة التى جاء بها الوحى النبوى .

ومهما يكن من أمر العوامل التى جعلت المعلم الثانى يحاول هذا التوفيق ، فإننا نرى أن الخطة التى اختطها لبلوغ غرضه من الجمع بين الدين والفلسفة تتلخص فى ثلاثة أمور ، تأثَّره فيها غير واحد ممن أتوا بعده :

١ — مذهب فى «الخلق» أريد به التوفيق بين الإله كما تصوره أرسطو وبين الإله كما جاء به الإسلام .

٢ — جَعْله لكل من الوحى والعقل مكاناً بجانب الآخر ، وذلك بالتسليم بالنبوة والمعجزات والعقائد الدينية الكلامية السمعية ، مع تفسير كل ذلك عقلياً .

٣ — التفرقة بين الخاصة والعامة من الناس ، وجعل تعليم خاص لكل منهما ، وبذلك يتوطد السلام بين التفكير الفلسفى والتفكير الدينى .

---

(١) وفيات الأعيان ، جـ ٢ : ١١٢ — ١١٤ .
(٢) طبقات الأطباء ، جـ ٢ : ١٣٤ .
(٣) طبقات الأمم ، ص ٦١ — ٦٣ .
(٤) إخبار الحكماء ، ص ١٨٢ — ١٨٤ .

١ ــ فكرة الإله والخلق

الله فى الإسلام هو الخالق لكل شىء، الذى لا يوجد شىء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه ، والذى يعلم كل شىء كبيراً كان أو صغيراً فى أدق تفاصيله ، والذى لا واسطة بينه وبين أحد من خلقه .

هذا الإله كما يؤخذ من القرآن [1] لا يمكن أن يتفق مع إله أرسطو ، وهو « المحرك الأول » الذى لا يتحرك ، ولا مع فكرة « الواحد » كما نعرفه من « الأفلاطونية الحديثة » .

ومن أجل هذا ، كان همّ الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام محاولة التوفيق بين الإله كما جاءت به الفلسفة وبين الإله كما جاء به القرآن ، وإن كان لم يصحبه التوفيق فى محاولته كما سنرى فيما بعد .

وليس من عملنا ولا من الممكن هنا ، أن نأتى بما ذهب إليه أبو نصر فى هذه المشكلة ، ولذلك نكتفى بأن نقول بإيجاز : بأنه ــ مستلهماً أرسطو وإفلاطون والأفلاطونية الحديثة ــ قد انتهى إلى الذهاب إلى أن الله هو الواحد والموجود الضرورى من نفسه ، والبرىء من كل أنحاء النقص ، والذى ليس بمادة . وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، وليس مركباً بوجه من الوجوه ، فهو واحد من كل وجه .

وهو ــ لأنه ليس بمادة ــ عقل بالفعل يعقل ذاته ، فالعقل والعاقل والمعقول شىء واحد هو الذات ، وكذلك ــ فيما يتصل بالعلم ــ ذاته علم وعالم ومعلوم . والله هذا ــ لأنه سبب وجود كل موجود ــ يلزم ، متى كان له هذا الوجود ــ أن يصدر عنه ضرورةً سائر الموجودات بطريق غير مباشر ،

---

(١) هذه العقائد فى الله وصلته بخلقه تؤخذ من القرآن نفسه ؛ ومع هذا ، راجع « مقالات الإسلاميين » للأشعرى ، طبع استانبول سنة ١٩٢٨ م ؛ ونهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى ، طبع لندن سنة ١٩٣١ م .

وذلك على ما هو معروف فى نظرية « العقول العشرة »[١].

وهكذا ، رأى الفارابى أنه وفق بين الإله كما جاء فى الفلسفة وبين الإله كما جاء فى القرآن ! كما لم ينس أن ينسب لله كل صفات العظمة والجلال والكمال .

٢ — النبوة وما إليها

والنبوة فى رأى الفارابى ليست أمراً فوق الطبيعة ، ولا شيئاً خارقاً للعادة . إن النبى ليس إلا إنساناً بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال ؛ وذلك بأن يحصل له أولا العقل المنفعل ، ثم بعده العقل المستفاد الذى يكون به الاتصال بالعقل الفعال ، وحينئذ يأخذ عنه بطريق الفيض الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بذلك نبوة بالأشياء الإلهية[٢].

وفيما يختص بالمعجزات التى يتقدم بها النبى دليلا على صحة رسالته ، نرى أيضاً أن لها عند الفارابى تفسيرها العقلى ؛ وذلك متى عرفنا — كما يقول — أن النبوة مختصة بقوى قدسية يذعن لها عالم الخلق الأكبر ، كما يذعن لروح الواحد منا عالم الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا يمنعها شىء من معرفة ما فى اللوح المحفوظ[٣].

وإذن ، على رأى الفارابى ، النبى والفيلسوف يتصل كل منهما بالعقل الفعال ، والفرق بينهما أن الأول ينال هذه الرتبة بكمال قوته المتخيلة بعد كمال

---

(١) هذا الرأى الذى ذهب إليه الفارابى فى الله وصفاته وصلته بالموجودات ، واضح بالتفصيل فى مواضع كثيرة من كتابه : آراء أهل المدينة الفاضلة ، وكذلك فى كثير من كتاباته الأخرى .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، نشر Dieterici . وطبع ليدن سنة ١٨٩٥ ص ٥٢ ت ص ٧٥ طبع القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ فى الطبعة الأولى بمطبعة النيل . السياسات المدنية . طبعة حيدر آباد بالهند سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ٤٩ .

(٣) فصوص الحكم ، ضمن مجموع فلسفة الفارابى ، ص ٧٢ طبعة ليدن = ص ١٤٥ من طبعة القاهرة .

القوة العاقلة طبعاً ، على حين يصل إليها الفيلسوف بالنظر والتفكير ، وليس هذا فى رأينا بالفرق الكبير .

وينبغى هنا أن نلاحظ أن الفارابى فى تصويره للنبوة على هذا النحو وتفسيرها تفسيراً نفسيًّا وعقليًّا كما رأينا آنفاً ، يجعلها أعلى من الفلسفة ، كما يجعل النبى هو الإنسان الذى بلغ أكمل مراتب الإنسانيه والسعادة [١] . وهذا من رأى « دى بور » لا يتفق مع ما يؤخذ من فلسفة الفارابى النظرية ، هذه الفلسفة التى ترى أن كل أمور النبوة — من الرُّؤَى والكشوف والوحى ونحو ذلك — هو مما يختص بالقوة المتخيلة ، فتكون المعرفة الحاصلة عن ذلك أدنى مرتبة من المعرفة الفلسفية [٢] .

هكذا يرى « دى بور » ، ونعتقد أنه نسى أن المعلم الثانى يشترط فى النبى — فضلا عن كمال القوة المتخيلة — كمال القوة العاقلة ، وذلك بأن يحصل له العقل بالفعل ثم العقل المستفاد الذى به — كما تقدم ذكره — يتصل بالعقل الفعال .

* * *

هذا ، والفارابى عرف بتركيز الفكرة والإيجاز فى التعبير عنها ، فلعل مما يعين على فهم نظرية النبوة أن نقتبس القليل من عرض الغزالى لهذه النظرية فى كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » ، ثم من عرض ابن ميمون ، وهو جِدُّ ثقة فى الفلسفة الإسلامية وفيما كان لرجالها من آراء [٣] لها فى كتابه « دلالة الحائرين » ، فذلك كله تعبير صادق عن نظرية النبوة لدى الفارابى وابن سينا وابن رشد أيضاً . ومن ذلك ، نعرف تماماً الفرق عند فلاسفة الإسلام بين النبى والفيلسوف ، ولهذا خطره فى مسألة التوفيق بين الوحى والعقل .

---

(١) آراء ، ص ٥٩ ليدن ؛ دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٥٤ من الترجمة العربية .

(٢) دى بور ، المرجع السابق ذكره ، ص ١٢٥ من الترجمة العربية .

(٣) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، للمستشرق الفرنسى جوتييه ، ص ١٣١ من الأصل بالفرنسية .

يذكر الغزالى عن الفلاسفة المسلمين أن النبى إنسان بلغت قوته المتخيلة الغاية من القوة ولم تستغرقها الحواس ، فاستطاعت أن تطلع فى اليقظة والنوم على اللوح المحفوظ ، وانطبعت فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل ، ويكون ذلك معجزة للنبى . كما بلغت قوته العاقلة النظرية الكمال أيضاً ، فصار قوىّ الحدس ، بمعنى سرعة الانتقال من معلوم إلى آخر من غير حاجة إلى تعلم ، بل يكون كأنه متعلم من نفسه ، ويعتبر هذا معجزة أيضاً ولكن من نوع آخر .

وكذلك أخيراً ، بلغت قوته النفسية والعملية حدًّا تتأثر بها الأمور الطبيعية وتتسخر له ؛ فكما أن نفس الإنسان تؤثر فى جسمه وتؤثر فى نفوس غيره إذا كانت هذه القوة النفسية العملية قوية فيه ، كذلك إذا بلغت هذه القوة درجة الكمال صار من الممكن أن تخضع لها أمور الطبيعة ، ويكون ذلك من النبى معجزة له من ضرب ثالث .

حتى إنه إذا تطلعت نفسه إلى هبوب ريح أو حدوث زلزلة أو نزول مطر — وذلك موقوف حصوله عادة على حدوث برودة أو سخونة أو حركة فى الهواء — يحدث ذلك من نفسه ، وتتولد منه تلك الأمور من غير سبب طبيعى ظاهر . على أنه يشترط أن يكون هذا الذى يحدث ممكناً فى نفسه لا مستحيلا ، كقلب العصا ثعباناً أو انشقاق القمر الذى لا يقبل الانخراق والانشقاق [١] .

هكذا يذكر الغزالى . ويذكر ابن ميمون من بعده [٢] أن النبوة هى فى الحقيقة فيض من الله بواسطة العقل الفعال على القوة العاقلة أولا ، ثم على القوة المتخيلة ثانياً ، وهى أعلى درجة وأكمل رتبة من الكمال يستطيع أن يصل إليها إنسان .

---

(١) تهافت الفلاسفة ، طبع بيروت ، ص ٢٧٢ — ٢٧٥ . ويراجع « جوتييه » ص ١٣٨ — ١٤٠ ، حيث نقل هذا بأمانة عن الغزالى .

(٢) ص ٢٨١ وما بعدها ، من ترجمة « س . مونك — S. Munk » للأصل العبرى وتعليقه عليه .

ويجب أن يكون هذا الإنسان قد ملك العلم والحكمة بدرجة ينتقل منها من القوة إلى العقل ، وأن يكون له العقل الكامل ، وأن يكون تفكيره ورغباته قد تخلصت من الأمانى والأطماع التافهة الباطلة .

ويجب أن نعلم أيضاً أن فيض العقل الفعال هذا لو كان على قوة الإنسان العاقلة وحدها لا على القوة المتخيلة أيضاً ، كان هذا الإنسان من طبقة العلماء الذين يُعملون النظر والفكر . ولكن هذا الفيض إن تناول القوتين معاً كان هذا الإنسان من طبقة الأنبياء .

وكذلك يجب أن نعلم أن الأنبياء الحقيقيين لهم بلا ريب الإدراكات والمعرفة العقلية النظرية التى لا يمكن أن يصل إلى مثلها ولا إلى أسبابها المفكرون غير الأنبياء ، أى الذين يُعتمدون على القوة النظرية وحدها ، وحقًّا إن الوحى الذى يفيض على القوة المتخيلة للنبى متى وصلت إلى الكمال ، يجعله قادراً على التنبؤ بالمستقبل ومعرفة الأمور الغيبية كما لو كان يدركها بحواسه .

أقول ، هكذا يستمر ابن ميمون فى عرضه لنظرية النبوة لدى فلاسفة الإسلام ، إن هذا الوحى يكمِّل أيضاً القوة العقلية المفكرة ، وذلك أنه بهذا الأثر يدرك النبى الوجود الحقيقى للأشياء ، كأنه يصل إلى هذا بواسطة قضايا نظرية تقوم على العقل وتفكيره ، فإنه حينئذ يكون العقل الفعال قد فاض على القوة العاقلة وجعلها تنتقل من القوة إلى الفعل ، وبهذه القوة يصل الفيض أو الوحى من هذه القوة إلى القوة المتخيلة .

ومن أجل ذلك ما ينبغى أن نلتفت مطلقاً إلى هؤلاء الذين لم تبلغ القوة العاقلة النظرية عندهم حد الكمال ، والذين لم يصلوا إلى أعلى درجة من التفكير النظرى . فإن الذى يصل إلى الكمال فى هذه الناحية وتلك ، هو وحده الذى يصل إلى المعارف والحقائق العليا ، وذلك حينما يفيض العقل عليه وصار يوحى إليه ، وهو وحده النبى حقاً .

وهكذا ينتهى ابن ميمون ، وكذلك الغزالى من قبل ، من بيان نظرية النبوة بصفة عامة لدى فلاسفة الإسلام ، إلى أن هؤلاء وبالأخص الفارابى

وابن سينا [١] فسروا النبوة تفسيراً نفسيًّا عقليًّا رغبة منهم فى التوفيق بين الوحى والعقل، وحرصوا لهذا على جعل النبى أعلى منزلة من الفيلسوف ، مادام هو نبيًّا وفيلسوفاً معاً بكمال قوته المتخيلة وقوته النظرية . وهذا الحرص — فى هذه الناحية منهم — له ما يبرره من وجهة نظر المسلمين وإجماعهم على أن أعلى ما يمكن أن يصل إليه بشر : هو درجة النبوة .

* * *

هذا ، والقرآن ذكر الملائكة فى آيات كثيرة منه ، فلم يسع الفارابى إنكارُ وجودهم ، لكنه لم يقل كما يقول المتكلمون عنها إنها أجسام قادرة على التشكل بأشكال مختلفة . بل ذهب إلى أنها كائنات معقولة لا رابطة لها بالمادة ؛ وبعبارة أخرى نراه يفسرها بأنها صور مجردة عن المادة ، وهى صلة ما بين مصدر الوحى والموحى إليه [٢] .

وكذلك القلم واللوح — وقد جاء ذكرهما فى القرآن — ليسا كما يقول المتكلمون أيضاً شيئين ماديين ؛ بل « القلم ملك روحانى ، واللوح ملك روحانى ، والكتابة تصوير الحقائق» [٣] .

واليوم الآخر وما فيه من جزاء : ثواب وعقاب ، لا ينكر الفارابى شيئاً منه ، فإن للنفس بعد الموت سعادات وشقاوات كما يقول [٤] ، لكن هذا الجزاء لن يكون إلا روحيًّا محضاً ، فليس هنالك لذائذ ولا عقوبات جسمية كما يرى المتكلمون ، بل السعادة ليست عنده إلا أن تتحرر النفس من قيود المادة فتصير عقلا كاملا [٥] . ولذلك كان يدعو الله بأن يجعل الحكمة سبباً

---

(١) وكذلك ابن رشد على ما سيجىء قريباً بيانه .
(٢) المجموع الفارابى ، طبع ليدن ، ص ٧٢ و ٧٧ .
(٣) المجموع ، ص ٧٧ — ٧٨ .
(٤) عيون المسائل ، ضمن المجموع ، ص ٦٤ من طبعة ليدن .
(٥) السياسات المدنية ، ص ٥١ — ٥٢ .

لاتحاد نفسه بالعوالم الإلهية والأرواح السماوية ، فتكون بعد فناء البدن من جملة هذه الجواهر الشريفة الغالية [١] .

٣ ــ الخاصة والعامة

وأخيراً ، لم يخْف على المعلم الثانى ما فى تفسيره للنبوة وبعض العقائد السمعية من عسر فى الفهم يجعل أكثر الناس عاجزين عن إدراكها ، ولذلك لم ير بداً من تقسيم الناس ــ حسب مراتبهم فى الفهم والتصديق ــ إلى طبقات ثلاث : عامة ، ورجال دين ، وفلاسفة .

ورأى ، تبعاً لهذا التقسيم ، أنه يجب عرض هذه الأمور وأمثالها على أفراد كل من هذه الطبقات ، بطريقة تتناسب ومقدرتها على تصورها وفهمها ، والله لا يكلف نفساً إلا وسعها ؛ أى إما بتقريبها للفهم بذكر محاكياتها وأمثالها ، وإما بذكر الحقائق مجردة سافرة .

وفيما يختص بإثباتها على كل حال ، ينبغى أن نلجأ بالنسبة للعامة وأمثالهم إلى البراهين الإقناعية التى تنفعهم ، وأن نلجأ إلى البراهين الحقيقية بالنسبة للقادرين عليها ، أى لأهل الاستدلال [٢] .

* * *

وبعد ، هل نجح الفارابى فيما أراده من التوفيق بين العقل والوحى ، أو بين الفلسفة والدين ؟ إننا نرى أنه ــ مع ما بذله من جهد فى هذه السبيل ــ من السهل أن نقول : لا .

وذلك ، أنه على الرغم من محاولة الفارابى إلى حل مسألة « الواحد » وصدور العالم عنه وكيفية هذا الصدور ، قد بقى إله « أرسطو » غير مقبول فى الإسلام مع ما نال نظرية أرسطو من تعديل يرجع إلى أفلاطون ومدرسة الإسكندرية .

---

(١) طبقات الأطباء ، لابن أبى أصيبعة ، حـ ٢ : ١٣٧ .

(٢) الجمع بين رأيى الحكيمين ، طبع ليدن ص ٢٦ ــ ٢٧ ؛ السياسات المدنية ، ص ٥٥ــ٥٦ .

وفى الحق ، أن إلهاً يصدر العالم عنه بلا إرادة وخلق منه ولا نشاط له ، وبينه وبين هذا العالم وسطاء عديدون ، ولا يعلم إلا ذاته — إله كذلك لا يمكن أن يتفق والعقائد الصحيحة التى جاء بها الإسلام ، وإن عنى الفارابى — فى نظرية الفيض التى أراد بها على ما هو معروف التوفيق بين أرسطو والإسلام — بجعله سبباً فاعلا .

وكذلك تسمية الفارابى للعقول التى ذهب إليها ليفسر صدور الكثير — وهو العالم — عن الواحد : ملائكة ً ليوافق القرآن فى التسمية لا يجعلها حقًّا ملائكة كما جاء فى الإسلام .

فإن هذه العقول عنها صدر العالم فى رأيه ، فهى خالقة على هذا النحو ، وملائكة القرآن لا شىء لها مطلقاً من الخلق أو الأمر ، بل هم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، فكيف وتلك العقول !

السجستانى

وهذا مفكر آخر حَرِىٌّ أن يأخذ مكانه بين مفكرى الإسلام بعد أن طال إهماله ، وهو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقى السجستانى الذى عاش إلى أواخر القرن الرابع الهجرى ، وإنه لأهل لأن يتحدث عنه مؤرخ التفكير الإسلامى .

وهو تلميذ يحيى بن عدى تلميذ الفارابى ، ولكنه كان أنبه ذكراً من شيخه ، كما كان شيخاً فى الفلسفة لأبى حيان التوحيدى ، الذى ترك لنا فى كتابيه : « المقابسات » و « الإمتاع والمؤانسة » الكثير مما كان يجرى فى مجالس أبى سليمان ، هذه المجالس التى كانت تحفل بالعلماء والحكماء يبحثون فى نواح مختلفة من العلم والفلسفة ، وكان المتجادلون يلجئون غالباً إليه فيكون رأيه هو الرأىَ الفصل فيما كانوا يتحدثون فيه . ولا عجب ! فقد كان السجستانى ، كما يذكر ابن أبى أصيبعة فى ترجمته ، « فاضلا فى العلوم

الحكمية ، متقناً لها ، مطلعاً على دقائقها » (١) .

وبالرجوع إلى أبي حيان في كتابيه المذكورين آنفاً ، نجده «يصف شيخه السجستاني بأن كان من بين المعنيين بالفلسفة في عصره ، كان « أدقهم نظراً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر » (٢) . وكذلك نجد أن أحد تلاميذه وهو الطبيب المعروف بفيروز ، يقول له : « أيها السيد ! والله ما نجد شفاء لداء الجهل إلا عندك ، ولا نظفر بقوت النفس إلا على لسانك ، ولا نعلم يقيناً إلا بحسن تعريفك . . . » (٣) . وأنه أخيراً ، كان يعيش إلى سنة ٣٩١ هـ(٤) .

كما نعرف من المقابسة رقم ٦٤ أن الروح التي كانت تسود أبا سليمان ومن يلتفون حوله من علماء العصر ومفكريه — لا يُسأل أحد عن بلده ولا عن ملته — كانت مستمدة من حكمة يرجعها أبو سليمان نفسه إلى أفلاطون . وهذه الحكمة تتلخص في أن الحق لم يصبه واحد وحده . بل في كل رأى نصيب منه قلّ أو كثر ؛ ولهذا لا معنى للتعصب لمذهب على مذهب ، ومن ثم أيضاً ليس من المعقول أن يقوم خلاف بين الدين والفلسفة (٥) .

على أن الخوف من رجال الدين ومن يتأثرون بهم من العامة وأمثالهم ، كان له أثره في أبي سليمان وأصحابه ، وذلك ، أنه بينما كانوا أحراراً في تفكيرهم وجدلهم في مجالسهم الخاصة بهم ، كانوا حذرين من أن يعرف ما لا يتفق والروح الدينية السائدة في العصر (٦) .

ونقول بعد هذه الأمور العامة عن السجستاني ومركزه في زمنه ، وعن الروح الحرّة التي كانت تسود مجالسه : إنه — مثل شيخه الفارابي — كان له رأيه

---

(١) راجع ترجمته في « طبقات الأطباء » ، حـ ١ : ٣٢١ ؛ تاريخ حكماء الإسلام لظهير البيهقي ، ص ٨٢ ، نشر محمد كرد على بدمشق عام ١٩٤٦ .

(٢) الإمتاع والمؤانسة ، طبع القاهرة سنة ١٩٣٩ م ، حـ ١ : ٣٣ .

(٣) المقابسات ، نشر حسن السندوبي بالقاهرة عام ١٩٢٩ م ، ص ٤٣٨ .

(٤) المقابسات ، ص ٢٨٦ .

(٥) وراجع أيضاً تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تأليف دى بور ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(٦) انظر المقابسة ٢٣ ص ١٧٤ ، والمقابسة ٥٠ ص ٢٣٠ ، والمقابسة ٦٣ ص ٢٥٩ .

فى تقسيم الناس إلى عامة وخاصة ، وفى العالم ووجوده ، وفى العلاقة التى يجب أن تقوم بين الدين والفلسفة ، وستتناول كلا من هذه المسائل بإيجاز .

(ا) العامة والخاصة :

ينقسم الناس فى رأيه ، حسب عقولهم واستعدادهم للنظر والفكر — إلى عامة وخاصة . الأولى : ليس لها أن تتصل بالحكمة أو تتطاول إلى غرائب الفلسفة ؛ وذلك لرداءة عقولها ، وضآلة معارفها ، وخبث نفوسها . والأخرى : لها أن تبحث من ذلك ما تريد ؛ لأنها تعيش بها ولها ، ولها من فضائل النفس ما يعصمها عن الضلال[1] .

ولهذا ، يفسر السجستانى عدم صفاء التوحيد فى الشريعة من شوائب الظنون واستعمال الأمثال كما صفا ذلك فى الفلسفة ، بأن الكلام (يريد الشريعة) الذى يراد به صلاح الناس جميعاً لابد أن يكون مرّة مبسوطاً وأخرى موجزاً ، ومرة صريحاً ومرة فيه رمز وتعريض . ولذلك « كان جميع ما جاء به الشرع : من هذا الضرب ، ليجد الخاصّى فيه إشارة تشفيه ، والعامى عبارة تكفيه[2] » . ونعتقد أن هذا التعليل يدلنا على أن السجستانى كان يرى ضرورة تأويل ما اشتملت عليه الشريعة من رموز وأمثال للخاصة القادرة على التأويل .

وكان الطبيعى مع هذا ، أن يفرق أبو سليمان بين طريقة المتكلمين وبين طريقة الفلاسفة فى بحث المسائل الإلهية أو العقيدية ، وذلك ما بيّنه لنا تلميذه التوحيدى[3] . ومن ثم ، نراه ينقد بشدة هؤلاء المتكلمين الذين لم يفرقوا فى تعاليمهم بين العامة والخاصة .

---

(١) المقابسه ٢ ، ص ١٣٨ الخاصة بعلم النجوم وهل يجوز النظر فيه أم لا يجوز .

(٢) المقابسة رقم ٦٣ ، ص ٢٥٨ .

(٣) المقابسة رقم ٤٨ ، ص ٢٢٣ .

(ب) الله والعالم :

ونستطيع أن نستشفّ مما رواه لنا أبو حيان عن شيخه فى هذه المشكلة — وهو قليل جدًّا — أن السجستانى يرى أنه يصح أن يقال إن العالم قديم ومحدث ؛ قديم إذا نظرنا إلى الأجرام العلوية التى لا تتكون ولا تفسد ، ومحدث إذا نظرنا إلى العالم الأرضى فنجد الكون والفساد يتعاقبان على الأشياء . أو هو قديم من ناحية المادة ، ومحدث من ناحية الصور التى تتعاقب عليها ، وهذا ما يفهم من قوله عن العالم فى بعض المقابسات : « قديم بالسُّوس (أى الأصل أو المادة) ، حديث بالتخطيط » (١) .

وفى مسألة الخلق ، نستطيع أن نقرر أنه يرى أن العالم فعل الله ، بمعنى أنه معلول عنه كما يقول الفلاسفة . ولكنه مع هذا لا يرى أن يقال إن الله فاعل بالاضطرار لأن ذلك صفة العاجز ؛ ولا بالاختيار لأن فى الاختيار معنى قويًّا من الانفعال . وإنما الله يفعل ويصدُر عنه العالم بنحو أشرف من هذا وذلك يضيق عنه الاسم ؛ بل إن قولنا بالنسبة إلى الله : يفعل وفاعل ، هو كلام يطلق على حدّ المجاز والمعتاد من الكلام (٢) .

وإذا كان العالم قد صدر عن الله باعتباره علة له ، فإنه يتحرك نحوه بالشوق باعتبار الله الغاية الأولى والغاية القصوى ، وباعتباره المحرك للأشياء التى إليه تتحرك جميعاً (٣) .

(حـ) الدين والفلسفة :

وللسجستانى ، فى العلاقة التى ينبغى أن تكون بين الدين والفلسفة — رأى واضح قاطع ، وهو وليد التفكير والإدراك العميق للغاية من كل منهما ، كما

---

(١) المقابسات ، ص ٣٢٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٩ — ١٥٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٧٧ و ص ٣٥٤ .

هو وليد الاعتبار بجهود من حاولوا تحديد هذه العلاقة من معاصريه . وهذا الرأى هو وجوب الفصل التامّ بين الشريعة والفلسفة ؛ وذلك لما بينهما من اختلاف فى الطبيعة والغاية والوسيلة إلى هذه الغاية ، وفى منطقة النفوذ إن صح هذا التعبير .

لقد عرض عليه تلميذه التوحيدى بعض رسائل إخوان الصفاء الذين يزعمون أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال ، فقال بعد أن اختبرها : « ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ؛ ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشريعة ، وأن يضموا الشريعة فى الفلسفة ، وهذا مَرام دونه حَدَد » ، أى دفع ومنع .

قيل له : ولم ؟ قال : « إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي . . . وفى أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه ، ولا بد من التسليم للداعى إليه والمنبه عليه ؛ وهنا يسقط لِمَ ، ويبطل كيف ، ويزول هلاّ ، ويذهب لو وليت فى الريح »[1].

ثم يذكر بعد ذلك أنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين جائزاً وممكناً ، لكان الله قد نبه عليه ، وكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة . لكنه لم يفعل ذلك ، ولا وكله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه ؛ بل إنه ، على العكس ، نهى عن الخوض فى هذه الأشياء[2] .

ولهذا يرى أبو سليمان أنه « لمصلحة عامة نهى عن المراء والجدل فى الدين ، على عادة المتكلمين الذين يزعمون أنهم ينصرون الدين وهم فى غاية العداوة للإسلام والمسلمين ، وأبعد الناس عن الطمأنينة واليقين[3] » .

على أنه لا ينبغى أن يفهم مما تقدم آنفاً أن الشريعة فى رأيه ناقصة ، وأنها

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ؛ ح ٢ : ٦ ـ ٧ . وهذا رأى أبى سليمان فى طبيعة الدين بعامة لا فى الإسلام خاصة . انظر نفس المرجع : ح ٣ : ١٨٧ .

(٢) الإمتاع والمؤانسة ، ح ٢ : ٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ح ٣ : ١٨٨ ـ ١٨٩ . وفى رأينا أنه أخطأ جدا فى حكمه هذا على المتكلمين !

فى حاجة لأن تكمل بالفلسفة . إنه ، إن أخذنا كلامه حرفياً لا خبئ له ، يريد أن يقول إن كلا من الشريعة والفلسفة تخالف الأخرى فى طبيعتها وغايتها ؛ فى طبيعتها كما وضح مما سبق ، وفى غايتها لأن غاية الديانة إكمال النفس بالفضيلة ، وغاية الحكمة أو الفلسفة تكوين العقل بالحقائق والمعرفة . أو أن الفلسفة كما يقول ، صورة النفس ، والديانة سيرة النفس ؛ فكل منها يكمل الأخرى ، وإذاً فلا تناقض بينهما [١] . فكل ما يجب إذاً ، هو عدم خلطهما ، وحينئذ تتم السعادة لأصحاب هذه وأصحاب تلك .

والسجستانى يذكرنا برأيه هذا رأىَ « سپينوزا » الذى سنتناوله بشىء من البسط عند الكلام عن العلاقة بين الوحى والعقل عند ابن رشد ، وذلك حين يذهب صاحب « الأخلاق » إلى أن الغاية من الفلسفة هى الحقيقة ، والغاية من العقيدة هى الطاعة والتقوى ، ولهذا ينبغى فصل كل منهما عن الأخرى [٢] .

ولكن السجستانى يرى ، على الضد من « سپينوزا » أن الدين حق مثل الفلسفة ، ولهذا نجده يقول فى موضع آخر : « إن الفلسفة حق ، ولكنها ليست من الشريعة فى شىء ؛ والشريعة حق ، ولكنها ليست من الفلسفة فى شىء » . وذلك بأن الفلسفة مصدرها العقل والدين مصدره الوحى ، وليس فيه « لِمَ » ولا « كيف » إلا بمقدار ما يشدّ أزره . ولهذا الاختلاف فى المعين والطبيعة ، يجب عدم خلط أحدهما بالآخر ، وكل من حاول رفع هذا فقد حاول نفى الطباع وقلْب الأصل وعكْس الأمر ، وهذا غير مستطاع [٣] .

* * *

وبعد ، هكذا رأينا السجستانى يوجب الفصل بين الشريعة والفلسفة ، وأنه لم يكن يعنيه أو يرضيه أن يخلط بينهما أو أن يعمل على التوفيق بينهما

---

(١) المقابسات ، ص ٢٠٠ .

(٢) رسالة فى اللاهوت والسياسة Traité théologico-Politique ترجمها عن اللاتينية للفرنسية شارل أبوهن Ch. appuhn ، نشر جاربه إخوان Garnier frères بباريس سنة ١٩٢٨ م ، ص ٢٧٨ .

(٣) الإمتاع – ٣ : ١٨٧ ، وراجع أيضاً – ٢ : ١٨ .

بإتّباع إحداهما للأخرى ، كما لم يحاول — كالفارابى مثلا — تفسير العقائد الدينية تفسيراً نفسيًّا وعقليًّا ليكون ذلك وسيلة للتوفيق ؛ بل إنه جعل لكل من هذين الطرفين المختلفين طبيعة ووسيلة وغاية ، طائفة خاصة من الناس بها تصل إلى السعادة .

مسكويه

ننتقل الآن إلى الحديث عن فيلسوف آخر جاء به الزمن بعد الفارابى ، وإن كانت شهرته بالفلسفة العملية (الأخلاق) أكبر من شهرته بالفلسفة النظرية الإلهية . ومع هذا ، فإن له من الجهد فى محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة ما يجعلنا نذكر كلمة عنه قبل أن نصل إلى تلميذ الفارابى الأشهر ، نعنى به ابن سينا أو الشيخ الرئيس .

وهذا الفيلسوف هو « مسكويه » ، أبو على أحمد بن يعقوب ، الذى جمع بين علوم اللغة والتاريخ والطب ، والذى كان ذا حظوة لدى السلطان عضد الدولة بن بُوَيه حتى جعله صاحب خزائنه . وقد توفى عام ٤٢١ هـ كما يقول حاجى خليفة وياقوت ، أو عام ٤٢٠ هـ كما يذكر القفطى[١] .

وقد وافق مسكويه الفارابى فى بعض النقط الجوهرية فى تفكيره ، لأنه نَهِل معه من معين واحد وهو الفلسفة اليونانية ، وإن كان ميله إلى الكندى أكثر كما يقول دى بور[٢] .

ونجد مسألة التوفيق من تلك النقط التى وافق المعلمَ الثانى فيها ؛ وذلك بتفسيره النبوةَ مثله تفسيراً عقليًّا يضعف الفرق بين النبى والفيلسوف ويزيد الصلة بينهما ؛ وبتأكيده الحاجة إلى النبوة ، لأن الفلسفة لا تغنى عنها لجميع الناس ؛ وبغير هذا وذاك مما وافق فيه على نحو مَّا رجالَ الدين وعلم الكلام ،

(١) كشف الظنون ، طبع القاهرة سنة ١٢٧٤ هـ ، جـ ٢ : ٩٨ ؛ معجم الأدباء ، نشر مرجليوث ، جـ ٢ : ٨٨ ؛ إخبار الحكماء ، طبع القاهرة ، ص ٢١٧

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٥٨ .

مثل وجود العالم عن عدم ، وخلود النفس ، والجزاء الأخروى .

حقًّا ، النبي عند مسكويه هو إنسان يصل بتأثير العقل الفعال فى قوته الحاسة وقوته المتخيلة إلى الحقائق التى يصل إليها الفيلسوف ؛ لا فرق بينهما إلا أن هذا قد وصل إليها مرتقياً من أسفل إلى أعلى : من قوة الحس ، إلى قوة التخيل ، إلى قوة الفكر التى يدرك بها ما فى العقل الفعال من حقائق . على حين يتلقى النبي نفس الحقائق منحطة إليه من أعلى ، أى من العقل الفعال أيضاً .

ولأن الحقائق التى يدركها كل من النبي والفيلسوف واحدة ، كان الفيلسوف أسرع من غيره لتصديق ما يأتى به النبي وقبوله ، وذلك لأنه جاء بما لا ينكره عقله [١] . والناس فى حاجة إلى الأنبياء لمعرفة الأعمال النافعة التى بها تكون سعادة الإنسان ، وإن كان معرفة صحة ما دعوا إليه بالنظر الصحيح تكون من جهة الحكماء [٢] .

ولم يختلف أحد — كما يقول ممن يستحق أن يسمى فيلسوفاً فى إثبات الصانع عزّ وجل ، ولا حُكى عن واحد منهم أنه جحده [٣] . وهو قد أبدع الأشياء كلها لا من شىء ، لأنه لا يصح الإبداع إلا إذا كان لا من موجود ، أعنى من العدم [٤] .

والنفس جوهر باق لا يقبل الموت ولا الفناء ، [٥] وستجزى على ما عملت فى الدار الأخرى ؛ إلا أن سعادتها وشقاءها اللذين سيحصلان لها بعد مفارقة البدن أمور روحية تناسب معدنها وجوهرها ؛ لأن اللذات الجسمانية ليست من اللذات الحقيقية فى شىء [٦] .

---

(١) الفوز الأصغر ، طبع بيروت سنة ١٣١٩ هـ ، ص ١٠٢ — ١٠٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٣ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٨٠ — ٨٣ .

ابن سينا

وأخيراً ، فيما يختص بفلاسفة المشرق ومفكريه ، نجد الشيخ الرئيس يُعنى بمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة فى كثير من رسائله وكتاباته ، وبخاصة فى كتابيه « النجاة » و « الإشارات » [1] ، فقد خصص بضع صفحات من كل من هذين الكتابين للغرض الذى عمل شيخُه الفارابى .

ولم يتأثر به فقط فى العمل لهذا الغرض ، بل كذلك فى الطريق الذى رسمه ، وفى الخطة التى اتبعها فى محاولته . نعنى تقريبَ كل من الفلسفة والدين للآخر ، وتفسير عقائد الدين وشعائره تفسيراً يرضاه العقل ولا ينأى به عن الشريعة ، وبتقسيم الناس إلى طبقات ، لكل منها طريقها فى الفهم والتصديق والاستدلال .

ولا نرى هنا ضرورة لتفصيل القول فى ذلك عن ابن سينا فى هذه النواحى ، حتى لا يكون إعادة وتكريراً لما ذكرناه عن الفارابى . ومع هذا ، نقول بأنه يكفى الرجوع لما جاء فى كتاباته لنتبين أنه يرى أن النبوة هى الفيض والإلهام عن العقل الفعال ، وأن النبى هو من يقبل هذا الفيض بلا واسطة [2] .

وكذلك يرى أنه لصلاح الناس والعالم لابد من وجود نبى ، وأن يكون إنساناً يتميز بالمعجزات ليصدقه الناس ويتبعوه. والمعاد فى الدار الأخرى مقبول من الشرع والعقل معاً ، وسعادة النفس بعد فناء البدن تكون بشىء عقلى روحى يناسبها ، وكذلك شقاؤها [3] .

والناس طبقات : عامة وخاصة ، ولكل طبقة حظها من العقل والاستعداد والإدراك وطريقها فى الفهم والتصديق ، ولهذا كان الأنبياء وجِلّة فلاسفة

---

(١) وهذا كله فضلا عن كتابه « الشفاء » ، فهو دائرة معارف ابن سينا الفلسفية الجامعة لآرائه فى كل أقسام الفلسفة وفروعها .

(٢) النجاة ، مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٣١ هـ ، ص ٢٧٣ — ٢٧٤ ، و ص ٤٩١ ؛ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، نشر أمين هندية بالقاهرة سنة ١٩٠٨ م ، ص ١٢٣ — ١٢٤ .

(٣) النجاة ، ص ٤٧٧ وما بعدها ، و ص ٤٩٩ — ٥٠٠ .

اليونان يستعملون فى كلامهم المراميز والإشارات ، ولذلك أيضاً ما كان لمحمد صلى الله عليه وسلم أن يقف على العلم أعرابياً جافاً أو مثله ممن أرسل إليهم من البشر كافة [١] .

ونشير بعد هذا إلى تأويل الشيخ الرئيس لما جاء فى الشريعة عن الملائكة والعرش ، والصراط والجنة والنار ، والعقاب والثواب [٢]. ولهذا كان من الحق ما لاحظه الدكتور مدكور من تأثره بشيخه الفارابى فى هذه الناحية إلى حد كبير [٣] .

ولكن من الحق مع ذلك أن نشير إلى أن ابن سينا حاول أن يخفف من غلوّ أرسطو بإبعاد إلهه أو محركه الأول عن العالم ؛ فخالف الفارابى فيما ذهب إليه من أن الله لا يعلم إلا ذاته ، وجعله يعلم ما يجرى فى العالم علماً كلياً عاماً لا جزئياً خاصاً ، أى يعلم العالم وما يكون فيه باعتباره سلسلة من أسباب ومسببات عنها ، أو باعتباره السبب الأول الذى صدر عنه [٤] .

* * *

هذا ، ونرى من المفيد أن نشير هنا بعد ما تقدم إلى أن ابن سينا اندفع فى محاولته التوفيق بين الشريعة والفلسفة بعوامل ليس منها على ما نرى — خشيةُ اضطهاده بسبب الفلسفة .

لقد عاش أبو على فى بيئة تشجّع العلم والعلماء ، والتفكير والمفكرين ، واتصل شطراً من حياته بسلطان بخارى نوح بن نصر السامانى المعروف بحبه للعلم ، وأفاد كثيراً من كتبه .

وأما ما أصابه بعد وفاة أبيه من الاضطراب الكبير فى حياته ، فإن سببه اشتغالُه بالسياسة واتصالُه بالأمراء فى ذلك العصر الذى كان مليئاً بالفوضى

---

(١) تسع رسائل ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٢) تسع رسائل ، ص ١٢٤ ، ص ١٢٨ ، وما بعدها .

(٣) مكان الفارابى ، يراجع بخاصة ص ١٩٨ ، ٢١٥ ، ٢١٧ .

(٤) النجاة ، ص٤٠٣ وما بعدها ، الإشارات والتنبيهات طبعة ليدن ، ص ٥٣ وما بعدها .

والدسائس. حتى إنه – كما يروى صاحبه أبو عبيد الجرجانى – ولى الوزارة لشمس الدولة أمير همذان ، ثم اضطرب عليه الجند وأغاروا على داره ونهبوا جميع ما كان يملكه ، وسألوا الأمير قتله فامتنع واكتفى بنفيه ، ثم عاد ثانياً للوزارة ... وهكذا ، ظل يحيا حياة مضطربة حتى مات عام ٤٢٨ هـ بهمذان[١].

ونريد بذلك أن ندلل على أن ابن سينا انبعث إلى التوفيق بين الشريعة والفلسفة بالباعث الذى أشرنا إليه أكثر من مرة ، وهو أن هذا التوفيق يُعنى به الفيلسوف الذى له دين يحرص عليه ، وذلك ليوائم بين ما يراه حقاً وإن كان فى صورتين مختلفتين ، أى الوحى والعقل معاً.

---

(١) إخبار الحكماء ، ص ٢٧٣ وما بعدها ؛ طبقات الأطباء ، حـ ٢ : ٥ وما بعدها ؛ تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، لدى بور ، ص ١٦٥ – ١٦٦ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ، مادة ابن سينا .

ثانياً : فى المغرب

البطليوسى وابن طفيل

البَطَلْيَوْسِى

تلك كانت عناية فلاسفة المشرق الإسلامى ومفكريه بتحديد العلاقة بين الدين والفلسفة ؛ فمنهم ، كما عرفنا ، من رأى وجوب الفصل بينهما مثل السجستانى ، ومنهم من رأى التوفيق بينهما مثل الكندى والفارابى وابن سينا . وكذلك شغلت هذه المسألة فلاسفة المغرب ومفكريه أيضاً ، ونبدأ منهم بالبطليوسى .

وهو عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسى ، الذى ولد فى بطليوس سنة ٤٤٤ هـ وتوفى فى بلنسية سنة ٥٢١ هـ ، وكلتاهما من بلاد الأندلس كما هو معروف [١] . ويظهر أن شهرته باللغة والأدب وغيرهما من العلوم الإسلامية ، قد غطت على شهرته بالتفكير الفلسفى ، ولذلك لا نعلم أحداً درسه قبلنا من هذه الناحية .

على أنه قد عالج مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، ويظهر أن طريقته فى ذلك جعلته مرضياً عنه . ها هو ذا معاصره الفتح بن خاقان يقول عنه فى كتابه « قلائد العقيان » : « له تحقق فى العلوم الحديثة والقديمة ، وتصرّفٌ فى طرقها القويمة ، ما خرج بمعرفتها عن مضمار شرع ، ولا نكب عن أصل للسنة ولا فرع » .

والآن ، كيف عالج هذه المشكلة ؟ نستطيع أن نقرر بعد معرفة ما ترك البطليوسى من مؤلفات بأنه خصص واحداً منها لهذه المسألة ، وهو « كتاب

---

(١) راجع فى ترجمته : الصلة لابن بشكوال ـ ١ رقم ٦٧٩ ؛ بغية الملتمس للضبى ـ ٣ رقم ٨٩٢ ؛ وفيات الأعيان لابن خلكان ـ ١ ص ٣٣٢ ؛ معجم المطبوعات العربية لسركيس ص ٥٦٩ — ٥٧٠ . وراجع عن « بطليوس » معجم البلدان لياقوت ـ ٢ : ٦٦٤ ، تاريخ المسلمين فى أسبانيا للمستشرقين دوزى ـ ٢ : ١٨٣ ، ٢٠٧ ، ٢٣٨ ، ٢٦٠ . وراجع عن بلنسية : صفة الأندلس للإدريسى ، طبع أوربة ص ١٥١ ؛ معجم البلدان ، طبعة فستنفلد ـ ٢ : ٧٣٠ — ٧٣٢ ، تقويم البلدان لأبى الفدا طبعة دى سالان ص ١٧٨ .

الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة »(١) ، وأنه عالجها أثناء بحث هذه المسائل :

١ — الله ووجود العالم عنه

٢ — علم الله وشموله

٣ — تحبيب الفلاسفة القدامى إلى المسلمين

٤ — علوّ ما يأتى به الوحى على ما يصل إليه العقل

٥ — خلود الروح أو النفس والبعث

وسنتناول كلا من هذه المسائل بإيجاز ، لنعرف الخطة التى اصطنعها ليصل إلى ما أراد من التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، ومرجعنا فى هذا كله هو كتاب الحدائق السابق ذكره .

١ — الله ووجود العالم عنه

فى هذه المسألة نجد عند البطليوسى نظرية فيض الموجودات عن الله باعتباره العلةَ الأولى أو السبب الأول لها ، على أنه علة مباشرة لأول موجود وغير مباشرة لما بعده . كما نجد عنده نظرية العقول العشرة ، وهذا وذاك على النحو الذى نعرفه عن الفارابى وابن سينا.

ويمثّل ذلك لنا بوجود الأعداد جميعها عن الواحد؛ فكل عدد معلولٌ لسابقه لا يوجد إلا بتوسطه ، وإن كان الواحد علة لها جميعها ، إذ كان لا يصح وجود الأبعد إلا بوجود الأقرب ، وهذا معنى ما يقال : « إن الواحد علة العلل وسبب الأسباب »(٢) .

والبطليوسى يمضى فى هذا التمثيل ، تمثيل وجود العالم عن الله بوجود الأعداد إلى ما لا نهاية عن الواحد ، لينتهى من هذا إلى حل هذه المشكلات : قِدَم العالم أو حدوثه ، ووجوده عن مادة أولى قديمة أو من العدم كما يقول الدين ، وكيف تصدر الكثرة عن الواحد بغير تكثّر فى ذاته .

---

(١) كتاب الحدائق ، ص ٣٥ .

(٢) كتاب الحدائق ، ص ٣٥ .

ولذلك يقول : « وكما أن الأعداد كلها اقتبست الوجود من الواحد من غير حركة ولا زمان ولا مكان ، ولم يحتج الواحد فى إيجادها إلى شىء آخر غير ذاته ؛ فكذلك حدوث الموجودات عن البارى تعالى بغير حركة ، وبغير زمان ، وبغير مكان ، ومن غير أن يحتاج فى إيجادها إلى شىء غيره .

« وكما أن الواحد لا يوصف بأنه تقدم الأعداد بالزمان ، ولا يبطل ذلك أن تكون الأعداد محدثة عنه ؛ فكذلك البارى لا يوصف بأنه تقدم العالم بالزمان ، ولا يبطل أن يكون العالم محدثاً عنه .

« وكما أن الواحد لا يتغير عن الوحدانية بكثرة ما حدث من الأعداد عنه ، ولم يوجب ذلك تكثرا فى ذاته ولا استحالة فى جوهره ؛ فكذلك حدوث العالم وكثرته لا يوجب تغير البارى فى وحدانيته ، ولا تكثراً فى ذاته » ، إلى آخر ما قال[1] .

وكذلك يمضى فى هذا التمثيل ليصل إلى أن العالم محتاج فى وجوده ودوامه لوجود الله ، فلو ارتفع لارتفع ؛ وأن الأمر ليس بالعكس ، فلو ارتفع العالم لم يرتفع الله ؛ كما هو الحال بالنسبة للواحد والأعداد الموجودة به .

ومعنى هذا « أن وجود الله وجود مطلق ، لأنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره ؛ ووجود الموجودات كلها وجود مضاف ، لأن وجودها مقتبس من وجوده وفائض عنه »[2] . أو بعبارة أخرى ، إن سريان الوحدة من البارى تعالى — التى بها قوامه وتميزه عن سواه — للأشياء هو الذى كوّنها ، وأفاض الوجود على مراتبها وصيّر بعضها عللا لبعض . وهو تعالى علة وجود الجميع ؛ ولذلك سمّوه علة العلل والفاعل المطلق والفاعل بالحقيقة ، لأن فعل غيره إنما هو فعل بالمجاز [3] .

هكذا فى هذه الناحية ، يرى البطليوسى أنه قد وفق بين الشريعة والفلسفة ؛ وذلك بالقول بالله الخالق للعالم من لا شىء ، وإن كان ذلك بطريق العلّيّة المباشرة لأول موجود وغير المباشرة للموجودات الأخرى . وكذلك بذهابه إلى أن القول بحدوث العالم عنه لا يقتضى تقدم الله عنه بالزمان ، كما هو الأمر

---

(١) كتاب الحدائق ، ص ٣٦ — ٣٧ .

(٢) ، (٣) الحدائق ، ص ٣٦ — ٣٨ .

بالنسبة للواحد وما وجد عنه من الأعداد الأخرى ، وذلك ما لا يستطيع أحد أن يقول بخلافه ؛ ما دام أن الله هو العلة الأولى لوجود العالم ، والعلة لا تتقدم على معلولها بالزمان .

٢ ــ علم الله وشموله

وهنا نرى البطليوسى ينقد من ذهب ، كالفارابى ــ إلى أن الله لا يعلم غيره ، أو أنه يعلم غيره من الموجودات على نحو كلّى لا جزئى ، كما ذهب إليه ابن سينا مثلا . وهؤلاء وأولئك يستندون إلى قول الفلاسفة القدامى « إن الله لا يعلم إلا نفسه » ، وهذا الفهم لهذه القولة يصفه البطليوسى بأنه جهل وسوء تأويل لكلام القدامى ، وأنهم براء مما توهَّم هؤلاء عليهم .

وبعد أن « اجتهد فى شرح هذه العبارة المأثورة على أربعة أوجه ــ وكل منها ينتهى إلى هذا المبدأ : إذا علم الله نفسه فقد علم كل وجود تابع لوجوده ــ أخذ فى التدليل على أن الفلاسفة قد أرادوا بذلك أن الله عالم بكل شىء ؛ لأنه عقل مجرد عن المادة التى تمنعنا من إدراك الأشياء ، وينتهى من ذلك إلى إبطال ما ذهب إليه كل من الفارابى ومتّبعيه وابن سينا ومتبعيه .

وأخيراً ، يستند فى مناقشته لهذه المذاهب إلى ما جاء فى القرآن من آيات تثبت علم الله الشامل لكل شىء ، كبيراً كان أو صغيراً ، وكليًّا كان أو جزئيًّا . مؤكداً أن ما جاء فى هذه المسألة من الأقوال المأثورة عن الفلاسفة القدامى يطابق ما ورد فى الشريعة[1] .

٣ ــ تحبيب الفلاسفة القدامى للمسلمين

نكتفى هنا بالإشارة إلى ما حاوله فى المسألة السابقة ، نعنى علم الله الشامل لكل شىء ، من أن الفلاسفة اليونان القدامى يرون ــ كما جاء به الإسلام ــ أن الله يعلم كل شىء ، ومن أن ما قيل عنهم مما يخالف هذا ليس مأتاه

---

(١) كتاب الحدائق ص ٥١ ــ ٦٠ .

إلا من الجهل وعدم فهم كلامهم .

ثم نشير إلى ما ذكره فى أثناء عرض رأيه أو بالأحرى الرأى الذى ارتضاه — عن الفارابى وابن سينا فى مسألة وجود العالم عن الله ، من قوله : « فهذا مذهب أرسطوطاليس وأفلاطون وسقراط وغيرهم من مشاهير الفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد »[١] . كما يذكر ، عند الكلام على عدم فناء النفس وخلودها : أن هذا هو مذهب سقراط وأرسطوطاليس وأفلاطون وسائر زعماء الفلاسفة[٢] .

ولسنا الآن فى مقام تخطئته فى نسبته القول بالتوحيد وعلم الله الشامل إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو معاً ، فلعل له عذره فى أنه حكم بهذا بحسب ما وصل إليه عنهم. ولكنا نشير مرة أخرى إلى أنه قد يكون قصده من ذلك أن يجعل هؤلاء الفلاسفة القدماء وآراءهم فى هذه المشاكل الفلسفية الأساسية محببة إلى رجال الدين ، لأنها فى رأيه لا تختلف عما جاء به الإسلام .

٤ — علوّ الوحى على ما يصل إليه العقل

بتحديد البطليوسى لخواص النفس ومهمتها ، ومن تحديده لخواصّ النفس النبوية والدور الذى لها[٣] ، نستطيع أن نفهم أن لكل منهما حدوداً خاصة ، وأن العقل محدود القدرة إذ يقف عاجزاً أمام بعض الأمور التى تُعلم بطريق الوحى وحده .

دَور العقل أو النفس الفلسفية — كما يقول — هو معرفة الحقيقة التى تنشدها الفلسفة ، ومعرفة أسباب الأشياء وعللها . ومهمة الوحى أو النفس النبوية ، هو الاتصال بالعقل الفعال وتلقى الوحى ، وإكمالُ الفِطَر الناقصة بوضع السنن والتشريعات ، وتعليمُنا ما يعجز العقل عن علمه ومعرفته . وهنا يسوق قولا

---

(١) الحدائق ، ص ١٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦١ .
(٣) الحدائق ، ص ١٦ — ٢٠ .

لأفلاطون عن عجز العقل عن فهم ما جاءت به الشرائع ، وآخر لأرسطو عن وجوب التسليم لما جاءت به [١] .

ومن ثم ، نفهم أنه يذهب إلى علوّ مرتبة النبي عن مرتبة الفيلسوف ؛ بل إنه ليؤكد بصراحة أن النفس النبوية أشرف النفوس ، وأنه لا يتفق أن توجد إلا فى ذوى الفِطر الكاملة ، كما يؤكد بعد هذا أن النبوة إلهام لا اكتساب [٢] .

وفى هذا وذاك — أى أن النبوة ليست اكتساباً بالنظر والفكر ، وأن النبى أعلى درجة من الفيلسوف — ذهابٌ صريح من البطليوسى إلى ما يقوله الدين فى هذه الناحية . وبذلك يصبح ما قاله ابن خاقان فيه وسبق أن نقلناه عنه ، من أنه مع بصره بالعلوم القديمة ما خرج بمعرفتها عن الشريعة والسنة .

٥ — خلود النفس والبعث

وأخيراً ، نجد البطليوسى يعنى بذكر جملة من البراهين الفلسفية على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد بالموت ، وهذا ما لا ينازع فيه أحد من رجال الدين [٣] ، وهو — كما يزعم — مذهب سقراط وإفلاطون وأرسطو وسائر زعماء الفلاسفة الإغريق .

ولا نرى من الضرورى هنا إيراد كل هذه البراهين التى دلّل بها على خلود النفس بعد فناء الجسم . ولكننا مع هذا ، نشير إلى ما يراه فى البرهان الثانى من أن الجسم ليس حيّاً إلا بالقوة ، ولا يصير حيّاً بالفعل إلا بجوهر آخر غيره هو حى بالفعل ، وذلك الجوهر هو النفس . إذن ، النفس حية بالفعل ، وما هو كذلك لا يعدم الحياة [٤] .

وكذلك نشير إلى البرهان الخامس الذى يتلخص فى أن الإنسان مركب

---

(١) الحدائق ، ص ١٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ — ٢٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٦١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٢ — ٦٣ .

من جوهرين : جوهر حيّ بالطبع وهو النفس لأن فى طبعها قبول العلوم والمعارف ، وجوهر موّاتٌ بالطبع وهو الجسم، إذ ليس فى طبعه قبول شيء من ذلك . فإذا افترقا بالموت خلص للجسم الموت المحض الذى هو طبعه ، وفارقته الحياة العرضية التى كان استفادها من النفس ؛ وخلصت للنفس الحياة المحضة التى هى طبعها ، وفارقها الموت العرضى الذى كان عرض لها من قبل استغراقها فى الجسم (١) .

هذا ، ونرى من المهم هنا أن نشير إلى أن البطليوسى قد اهتم فى رسالته هذه بإثبات خلود الروح بعد فناء الجسد بأدلة فلسفية ، لأن البراهين الشرعية لا تليق بهذا الموضع كما يقول . وذلك — فيما نرى — لأمرين .

١ — أهمية القول بخلود الروح الذى يترتب عليه الجزاء الأخروى كما جاء فى الدين .

٢ — ما هو معروف عن الفارابى من تردده فى القول بالخلود أو فناء الروح بفناء الجسد ، وهذا ما هو حرىٌ أن يثير رجال الدين .

حقيقة ، إن الفارابى ظل طول حياته متردداً بين القول بخلود الروح أو بفنائها بفناء الجسم لأنها صورة له . فإنه ليرى أن من الخطأ القول بأن إفلاطون يرى خلود الروح استناداً إلى ما جاء فى « فيدون » ، لأنه — فى رأى الفارابى — حكى هذا عن سقراط لمناقشته ، ومثل هذا الصنيع لا يصلح دليلا قاطعاً على أن إفلاطون يذهب إلى خلود الروح (٢) .

ولكننا نقول بأن إفلاطون — وإن شك فى خلود الروح فى بعض محاوراته الأولى — قد عاد فأكده (٣) . بل إنه فى محاورة « فيدون » نفسها ، يجعل الخلود

---

(١) الحدائق ، ص ٦٤ — ٦٥ .

(٢) رسائل الفارابى ، نشر ديتيرصى بليدن سنة ١٨٩٢ م ، ص ٢٠ .

(٣) دفاع سقراط ، ص ٢٩ ا — ب بالفرنسية بمجموعة Budé باريس ١٩٢٥ م .

شرطاً لا بد منه للمعرفة ، كما يجعله فى « الجمهورية » أساساً للحياة السياسية والأخلاقية[١] .

أما المعلم الثانى فقد ظل حياته حقًّا متردداً فى المسألة ، فكان ذلك سبباً لنقد شديد من بعض فلاسفة المتكلمين . هذا « ابن طفيل » يذكر أنه قد تناقض فى المسألة ؛ إذ تردد بين القول بخلود الأرواح الفاضلة وحدها ، أو القول بفنائها بعد فناء البدن فاضلة كانت أو شريرة . وهذه زلة لا تقال كما يذكر ابن طفيل [٢] ؛ وكذلك تناوله بالنقد اللاذع ابن سبعين [٣] .

هذا ، ولكن ابن سينا لم يقع فيما وقع فيه شيخه من تردُّدٍ بل تناقض ؛ فإنه — بعد أن ذهب إلى جوهرية الروح وروحانيتها — لم يجد أى عناء فى التدليل على خلودها بعد فناء الجسم الذى هو آلة لها ، إذ لا يلزم من فناء الآلة فناء الروح التى تستخدمه [٤] .

ومن ناحية أخرى ، إن النفس لا تقبل الفساد بطبيعتها ؛ لأن كل ما هو كائن قابل للفساد نجد فيه مبدأين : الحياة بالفعل ، والفساد بالقوة ، ومن ثم يعتريه الفساد بعد الكون . أما الروح ، وهى بطبيعتها جوهر بسيط ، فلا يمكن أن تقبل الفساد ، إذ ليس فيها بالقوة أى عنصر من عناصر الفناء [٥] .

* * *

وهكذا نرى فى الأندلس : البطليوسى يندب نفسه قبل ابن طفيل للتوفيق بين الحكمة والشريعة ؛ وهكذا نراه مثل الغزالى بالمشرق يخالف الفارابى

---

(١) الجمهورية ، بالفرنسية ، مجموعة Budé باريس ١٩٣٤ ، ص ٦١٧ د — ٦٢١ ب .

(٢) حى بن يقظان ، نشر جوتييه مع ترجمة فرنسية بالجزائر سنة ١٩٠٠ م ، ص ١١ — ١٢

(٣) مجموعة نصوص لم يسبق نشرها ، باريس ١٩٢٩ م ، ص ١٢٩ : Massignon, Recueil de textes inédits, 1929, P.129

(٤) النجاة ، نشر المكاوى والكردى بالقاهرة ، سنة ١٣٣١ هـ ، ص ٣٠٢ — ٣٠٦ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٣٠٦ — ٣٠٩ — الإشارات ، طبع ليدن سنة ١٨٩٢م ، ص ١٧٨ .

وابن سينا فيما ذهب كل منهما إليه خاصًّا بعلم الله تعالى ، ولكنه يخالفهما ليوفق بين الدين والفلسفة ، لا لمجرد التشهير بهما ورميهما بالكفر ؛ وهكذا نرى البطليوسى يعمل للتوفيق بين الشريعة والفلسفة بالطريقة والوسائل التى ذكرناها .

ولكن ليس لنا أن نزعم أنه نجح كل النجاح ، ولا أنه كان طريفاً فيما ذهب إليه من وجود التوفيق . وغرضنا هنا — كما كان بالنسبة إلى السجستانى من قبل بالمشرق — أن نشير إلى أنه من الواجب على مؤرخ الفلسفة الإسلامية أن يُدخل فى دائرة بحثه مفكرين من هذا الطراز ، وإن كانوا حتى اليوم غير معروفين فى دائرة التفكير الفلسفى ، وألا يقتصر — كما جرى الأمر حتى اليوم — على بحث الفلاسفة المشهورين أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد .

إن ذلك يعيننا على تتبع تاريخ الفكر الإسلامى فى هذه الناحية ، ناحية التوفيق بين الدين والفلسفة ، كما يعيننا فى سائر النواحى الأخرى التى عالجها فلاسفة الإسلام .

ابن طفيل

عاصر أبو بكر بن طُفيل فيلسوفنا ابن رشد رَدَحاً من عمره — وعاش عيشة هانئة فى رعاية أسرة الموحدين حتى توفى سنة ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م فى عهد السلطان أبى يوسف يعقوب . وقد عنى عناية حقة بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، حتى إنه يمكن أن يقال بأن الغرض من قصته الفلسفية « حىّ بن يقظان » كان إظهار هذا الاتفاق والتدليل عليه .

ولذلك ، لما التقى بطله « حى » وقد وصل إلى الحقيقة بالنظر العقلى ، بـ « آسال » وقد عرفها من الدين وقصّ كل منهما على الآخر أمره ، ثبت لهما أن الحقائق التى وصل إليها العقل وعرفت بالوحى متطابقة تطابقاً تاماً [١] .

وهذا ما يقوله لنا ابن طفيل نفسه حين يقص علينا تفصيل ما كان بين

---

(١) حى بن يقظان ، ص ١٠٩ ؛ نظرية ابن رشد للمستشرق « ـونيبيه » أيضاً بالفرنسية ، ص ١٧٠ — ١٧١

بطله « حيّ » وصاحبه « آسال » الذى « وصف له جميع ما ورد فى الشريعة : من وصف العالم الإلهى ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب . والميزان ، والصراط . ففهم « حى بن يقظان » ذلك كله ، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم » [1] . ولهذا ، نرى المراكشى والمقرى يصفان ابن طفيل بالاجتهاد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة [2] .

وأخيراً فى هذه الناحية ، نذكر أن ابن طفيل انتهى إلى ما انتهى إليه أسلافه من أن الناس طبقات ؛ منهم من لا يطيق معرفة الحقائق بذاتها عارية ، فالخير له الانتفاع بالشريعة وما ضربته لهذه الحقائق من رموز وأمثال ، وإلا ساء أمره ووقع فى الضلال إن حاول المعرفة الحقة السافرة ؛ ومنهم الذين وُهبوا استعداداً وعقلا ارتفعوا به عن العامة وأمثالهم ، وهؤلاء تفيدهم المكاشفة بالحقائق ذاتها .

وقد تبع ذلك طبعاً أن قرر كأسلافه أيضاً أن هناك تعاليم ظاهرة وأخرى خفية يجب التمييز بينها ، وأن يُجعل كل نوع منها لطائفة خاصة لا يصلح أمرها إلا بها ؛ وبهذا لا يصطدم الدين بالفلسفة ، بل يتقرر بينهما الوئام والسلام .

* * *

وأخيراً ، بعد عرض ما كان قبل ابن رشد من جهود سابقيه من فلاسفة الإسلام ومفكريه فى المشرق والمغرب فى محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة ، نرى أنه لا بد من الإشارة إلى ظاهرة يلمسها الباحث ، ثم إلى تعليلها .

وذلك ، أنه لم نعرف أن أحداً من أولئك فى المشرق قد عنى بتخصيص رسالة من مؤلفاته لهذه الغاية ، على حين نجد هذا فى المغرب ؛ مثل « حى بن يقظان » لابن طفيل ، وبعض المؤلفات التى خصصها ابن رشد لهذه الغاية .

(١) حى بن يقظان ، ص ١٠٩ — ١١٠ .

(٢) المعجب ص ١٣٤ ، نفح الطيب حـ ٢ : ٥٥٧ .

ولتعليل هذا ، ينبغى أن نلاحظ أنه مهما يكن صادقاً القول بأنه قبل التفلسف يجب أن يعمل الفيلسوف على أن يكون له الحق فى أن يعيش آمناً ، فإن الفلاسفة فى المشرق لم يحسوا إحساساً قوياً هذه الحاجة لتأمين حياتهم كما أحسها إخوانهم فى المغرب .

إن أولئك الفلاسفة المشارقة ، كالكندى مثـ ، كانوا يعيشون فى عهد الخلفاء العباسيين الذين عرفوا بحرية الفكر وحماية المفكرين . ولما جاء المتوكل العباسى عام ٢٣٢ هـ = ٨٤٧ م ، وأخذ فى اضطهاد أصحاب الفكر الحر ، صادف أن وافق هذا الانقلاب فى السياسة العلمية — إن صح هذا التعبير — ضعف سلطان العباسيين وظهور دويلات فى قلب الدولة الإسلامية ، وتبع ذلك تفرق العلم وطلابه والفكر ورجاله فى مراكز متعددة تابعة لأمراء يجد الباحثون لديهم كثيراً من التشجيع [١] . ومن هذه الدويلات : الدولة السامانية ببخارى ومؤسسها نصر بن أحمد السامانى ، والحمدانية بحلب ومؤسسها سيف الدولة الحمدانى .

وهكذا ، كان تجزئة الدولة الإسلامية من صالح المفكرين والفلاسفة الذين كانوا يجدون رعاية من أمراء تلك الدويلات ، ومن مُثل ذلك الفارابى وسيف الدولة الحمدانى [٢] ، كما كان الواحد منهم إن خشى على نفسه أميراً من الأمراء ينتقل عنه إلى غيره ، ومن مُثل هذا ابن سينا [٣] . ويضاف إلى هذا وذاك ، أن الدولة العباسية كانت مختلفة العناصر : ديناً وجنساً وثقافة ، وذلك ما يجعل الفلاسفة فيها أكثر جرأة وأمناً ، إذ تجد آراؤهم بيئة مناسبة هنا أو هناك [٤] .

---

(١) راجع جورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية مطبعة الهلال بالقاهرة عام ١٩١٢ ، حـ ٢ : ٢٢٠ — ٢٢١ ؛ سيد أمير على ، مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامى ، الترجمة العربية طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام ١٩٣٨ م ، ص ٢٤٧ — ٢٤٩ بالفرنسية .

(٢) مونك ، ص ٣٤٢ ؛ كارادفو ، ابن سينا ، ص ٩١ .

(٣) مونك ، ص ٣٤٥ ؛ كارادفو ، ص١٣٩ — ١٤٠ ؛ ابن أبى أصيبعة ، حـ ٢ : ٥ — ٦ .

(٤) جوتييه ، المدخل ، ١٦٣ بالفرنسية .

كل هذه العوامل لا تجعل — على ما نرى — الفيلسوف فى المشرق فى حاجة ماسة للتوفيق قبل كل شىء بين الشريعة والحكمة ، ولا لأن يخصص لذلك مؤلفاً من مؤلفاته . بعكس ما كان عليه الحال فى المغرب الإسلامى ، تحت حكم المرابطين أولا والموحدين ثانياً ، فى بيئة مليئة بالتعصب ضدّ كل من أجاز لنفسه شيئاً من حرية التفكير وإن كان من رجال علم الكلام كالإمام الأشعرى ؛ وضد كل عالم له آراء تخالف ما ألفوه وإن كان الغزالى الخصم اللدود للفلاسفة .

فى بيئة يبلغ فيها التعصب ضد التفكير الحر درجة تجعل بعض الأمراء يوقعون — طلباً لمرضاة رجال الدين والشعب — بمن كانوا يحمونهم ويشاركونهم فى دراسة الفلسفة أحياناً ، كما حصل لابن باجة وابن رشد .

لا عجب إذن ، إن رأينا الفلاسفة فى المغرب يعنون ، قبل كل شىء ، بالعمل على التوفيق بين الإسلام والفلسفة ، ويخصص الواحد منهم بعض مؤلفاته لهذا الغرض ؛ وذلك ليأمنوا على أنفسهم ، وليحببوا الفلسفة للناس جميعاً ببيان أنها والدين من منبع واحد ويعملان لغرض واحد هو خير الإنسانية العام .

والآن ، ننتقل إلى القسم الثانى من البحث ، ونبدأ بالحديث عن فيلسوف قرطبة لنعرف أولا كيف تصور العلاقة بين الوحى والعقل ، وعلى أى أساس تقوم ؛ فذلك فى رأينا حجر الزاوية فى محاولته التوفيق بين هذين الطرفين المتباعدين فى بادئ الرأى ، والقريبين جدّا بعضهما من بعض ، حسب الواقع على ما يرى .

القسم الثانى

الفصل الأول

العلاقة بين الوحى والعقل فى رأى ابن رشد

إن العناية بإنشاء علاقة طيبة بين الوحى والعقل ، وتثبيت هذه العلاقة على أسس متينة ، مما يجب أن يعمل له الفيلسوف المتدين ، كما قلنا من قبل . على أنه فضلا عن هذا ، قد جدّ سبب آخر بالنسبة لابن رشد يجعله — بعد فلاسفة المشرق والآخرين الذين سبقوه — يبذل غاية الجهد فى هذه السبيل .

ونعنى بهذا شعوره القوى بشدة حملة الغزالى العنيفة وقوة أثرها وشدة خطورتها . وبخاصة أنه صاحب أكبر مركز إسلامى فى عصره وبلده ؛ وله — بتمكنه من الدين وأسراره ، ومن فهمه الصحيح لفلسفة أرسطو التى يراها الحقيقة وصل إليها المعلم الأول من غير طريق الوحى ، ومن حظوته فى الدولة بالمركز المرموق فى الفقه والقضاء — له من كل هذا ، ما ييسر له أن يتقدم بشجاعة برأيه فى هذه العلاقة ، وبمجهوده فى التقريب بين هذين الطريقين اللذين جعل الغزالى منهما طرفين لا يلتقيان .

حقًّا ، إذا رجعنا للعصر الذى عاش فيه فيلسوف قرطبة ، وإذا تمثلنا الأثر الذى أحدثه الغزالى بكتابه « تهافت الفلاسفة » رأينا فيلسوفنا مضطرًّا لبذل غاية جهده لإماتة هذا الأثر أو إضعافه على الأقل ؛ وذلك بعمل له أسسه ودعائمه . يبين به العلاقة التى ينبغى أن تكون بين الدين والفلسفة ، حتى لا يقوم بينهما عداء أو نزاع . كان لا يسعه باعتباره فيلسوفاً ومن كبار رجال الدين والشريعة ، إلا أن يفكر فى الأمر طويلا ، وإلا أن يعمل بكل قوة ليصل إلى ما يريد من مؤاخاة الشريعة للفلسفة .

وقد أقبل ابن رشد على العمل الذى أحس ضرورته ، وخصص للغاية التى أراد الوصول إليها كتابيه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من

الاتصال » و« الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة »[١] . ذلك ، فضلا عما خصصه لها أيضاً من كتابه : « تهافت التهافت »[٢] في مناسبات مختلفة ومواضع عدة ، وإذن ، علينا أن نرجع إلى هذه المؤلفات لنعرف ما هي العلاقة التي يراها بين الوحي والعقل ، وعلى أي أسس ينبغي أن تقوم .

ونستطيع أن نقول من الآن بأن فيلسوف الأندلس لم يعتدّ بالدين وحده دون العقل ، ولا بهذا وحده دون ذاك ، بل حاول — مثّله في هذا مثل كثير من سابقيه وممن أتوا بعده في العصر الوسيط والعصر الحديث — أن يسلك طريقاً وسطاً ، وذلك ببيان أن كلا من الحكمة والشريعة في حاجة إلى الأخرى ، وأن لكل منهما ناسها وأهلها ، إلى آخر ما سنراه له من ضروب التوفيق بينهما . وهذا معناه أنه اختار في هذه العلاقة الوضع الذى يختاره كل مؤمن بالدين وقيمة العقل والفكر معاً .

والآن ، بعد هذا العموم ندخل في التفصيل ، وذلك بذكر أن فيلسوف الأندلس قد صدر في بيان تلك العلاقة عن هذه المبادئ :

١ — الشريعة ، أو الدين ، توجب التفلسف .

٢ — الشريعة لها معان ظاهرة للعامة ، وأخرى باطنة للخاصة ، ومعنى هذا وذاك وجوب التأويل أحياناً ، ولبعض الطبقات من الناس .

٣ — وضع قواعد خاصة بتأويل النصوص .

٤ — تحديد مدى قدرة العقل ، والصلة بينه وبين الوحي .

وقد انتهى ابن رشد من ذلك كله إلى أن الحكمة والشريعة ، أو الفلسفة والدين ، أختان ارتضعتا لباناً واحداً ، وأنهما يتعاونان في إسعاد البشر . ونحن نتناول كلا من تلك المبادئ بالبحث كما رآه فيلسوف قرطبة .

ومن الخير أن نذكر هنا أننا سنعرض آراء ابن رشد في هذه النقط

---

(١) اعتمدنا في هذين الكتابين على طبعة مونيخ سنة ١٨٥٩ م ، لناشرها ميلير — Müller .

(٢) في هذا الكتاب اعتمدنا على الطبعة العلمية للأب بويج ، بيروت سنة ١٩٣٠م .

واحدة بعد واحدة ؛ أما الصلة بين ما ذهب إليه فيها وبين ما ذهب إليه الذين تناولوها بالبحث قبله أو بعده ، فستكون موضع دراسة خاصة فى فصل خاص يجيء فى الترتيب بعد هذا الفصل ، على أننا قد نشير فى هذا الفصل إلى بعض هذه المقارنات فى أثناء البحث .

١ — الشريعة توجب التفلسف

بدأ فيلسوفنا بالتدليل على أن الشريعة (القرآن والحديث) توجب النظر الفلسفى ، كما توجب استعمال البرهان المنطقى لمعرفة الله تعالى وموجوداته . وساق لهذا وذاك دليلا من القرآن ، وهو قوله تعالى (سورة الحشر ٥٩/٢) [١] : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ، مبيناً أن « الاعتبار » هنا ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس الفلسفى أو المنطقى المعروف [٢] .

وهذا المعنى الذى ذكره ابن رشد لكلمة « اعتبروا » ، وإن كان أحد معنييها ، إلا أننا نرى أنه غير مراد فى الموضع الذى جاءت الآية فيه إذا راعينا السياق ، والمعنى الآخر الذى هو المراد فى رأينا هو « اعتبروا » . أى اتعظوا أيها العقلاء ذوو البصيرة مما حصل لليهود الذين ناصبوا الرسول والمسلمين العداء ، وظنوا أن حصونهم مانعتهم مما يريد الله بهم ؛ ولكن الله أوقع الرعب فى قلوبهم ، وجعل بينهم الفشل ، حتى استسلموا للنبى وانتهى أمرهم بإجلائهم إلى الشام .

على أن هذه الآية ، وإن لم تصلح دليلا فى رأينا على ما أراد ابن رشد من أن القرآن يوجب القياس البرهانى والنظر العقلى الفلسفى ، فهناك فى القرآن نفسه — كما قال — آيات أخرى كثيرة تحث على استعمال العقل والنظر فى الموجودات ؛ ومن ذلك قوله تعالى : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض » [٣] ،

---

(١) نشير دائماً بالرقم الأول لرقم السورة فى المصحف ، وبالثانى لرقم الآية من السورة .
(٢) فصل المقال ، ص ٢ .
(٣) سورة يونس ١٠/١٠١ .

وقوله : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (١) ، وقوله : « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » (٢) . وهذا ، فضلا عن قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « لا حسد إلا فى اثنتين ؛ رجل آتاه الله مالا فسلّطه على هلَكَته فى الحق ، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلّمها » (٣) .

وإذا كان الشرع يوجب النظر الفلسفى ، فمن الواجب أن نلتمس تأويل ما لا يتفق معه من النصوص ، على أن يتفق هذا التأويل وقواعد اللغة العربية. وذلك ، لأن من المقطوع به — كما يقول فيلسوفنا — أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصطدم الشرع والعقل (٤) ؛ كما أنه من الجائز أن يؤدى البرهان إلى نتائج تتفق وظواهر النصوص التى أجمع المسلمون على تأويلها ، أو تتفق والمعانى الخفية الباطنة التى أجمعوا على أخذها حسب ظواهرها. وبعبارة أخرى ، يجوز أن يؤدى البرهان إلى مخالفة الإجماع فى الأمور النظرية ، ما دام الإجماع لا يمكن أن يتحقق بيقين من العلماء جميعاً فى عصر من العصور (٥) .

وينبغى فى رأينا ألا نجد غريباً عن الدين وروحه ما يذهب إليه ابن رشد من وجوب تأويل النصوص التى لا تتفق ونظر العقل السليم . ها هو ذا الغزالى ، حجة الإسلام وعدوّ الفلاسفة ، يستنكر فى رسالته الخاصة بالتأويل وقانونه أن يكذّب العقل بالشرع مع أن هذا ما ثبت إلا بذلك (٦) . كما يوصى من يحاول الجمع بين الدين والفلسفة ، أو بين المنقول والمعقول حسب تعبيره ، ألا يكذّب برهان العقل أصلا ؛ وذلك — كما يقول — لأن العقل لا يكذب ،

---

(١) سورة الزمر ١٢/٣٩ .

(٢) سورة البقرة ٢٧٢/٢ .

(٣) صحيح البخارى ، طبعة بولاق بمصر سنة ١٣١٤ هـ ، جـ ١ : ٢١ — ٢٢ .

(٤) ، (٥) فصل المقال ، ص ٧ — ٩ .

(٦) قانون التأويل ، نشر عزت العطار الحسينى بمصر ، سنة ١٩٤٠ م ، ص ٩ — ١٠ .

ولو ذهبنا إلى تكذيبه فلعله كذب فى إثبات الشرع الذى ما عرفناه وما ثبت إلا به [١] .

٢ – الشريعة لها ظاهر وباطن

والسبب ، كما يذكر ابن رشد ، فى وجود نصوص من القرآن والحديث تتطلب التأويل لمعرفة المعانى الخفية المرادة منها ، ووجود نصوص أخرى يراد منها ما تدل عليه من المعانى الظاهرة ؛ أو بعبارة أخرى ، السبب فى انقسام الشريعة إلى ظاهر له أهله وهم العامة وأشباههم ، وباطن له أهله وهم ذوو البرهان – هو أن الناس مختلفون فى الفِطَر والعقول ، ولهذا تختلف استعداداتهم وقُدَرهم ووسائلهم إلى فهم وإدراك ما جاءت به الشريعة من المعتقدات [٢] . وهم – بسبب هذا الاختلاف والتفاوت – ثلاث طوائف :

(ا) الخطابيون ، وهم الجمهور الغالب الذى يصدق بالأدلة الخطابية .

(ب) أهل الجدل ومنهم رجال علم الكلام ، وهم الذين ارتفعوا عن العامة ولكنهم لم يصلوا لأهل البرهان اليقينى .

(ح) وأخيراً ، البرهانيون بطبعهم وبالحكمة التى أخذوا أنفسهم بها [٣] .

وهذا التفاوت فى الفِطَر والعقول الذى جعل الناس طوائف ثلاثاً ، يجرّ حتماً إلى اختلاف التعاليم التى يجب أن يؤخذ بها كل فريق ؛ فللجمهور وأشباههم من الجدليين الذين لا يطيقون الوصول إلى التأويل الصحيحة : الإيمانُ بظواهر النصوص الشرعية وما ضرب لهم من رموز وأمثال ؛ وللعلماء أهل البرهان : الإيمانُ بالمعانى الخفية التى ضربت الأمثال والرموز لتقريبها للعقول ، وذلك بتأويل هذه النصوص .

ويجب مع هذا كله أن نحافظ على أن يكون كل نوع من هذين التعليمين لطائفته الخاصة ، وعلى ألا يختلط أحدهما بالآخر ؛ لأن جعل الناس

---

(١) قانون التأويل ، ص ٩ – ١٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

شرعاً واحداً في التعليم خلاف المحسوس والمعقول [١] . ولهذا ، نرى فيلسوفنا في كلامه على إثبات العلم للمبدأ الأول يحرّم أن يتكلم مع الجمهور في علم الله على النحو الفلسفي ، وإلا كان ذلك بمنزلة إعطائهم ما هو سم لهم ، وإن كان غذاءً للآخرين [٢] .

* * *

ووجوب رعاية انقسام الناس حسب استعداداتهم وعقولهم إلى طوائف خاصة وعامة لكل منها تعليم خاص ؛ سبق أن عرفناه عند غير ابن رشد من الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا ، وسنعرفه أيضاً بعده لدى ابن ميمون الذي يرى أن مسائل الطبيعة يجب ألا تعلّم علناً ولكل الناس ، ولا أن تثبت في كتاب يقرؤه الناس جميعاً ، وذلك لأنها متصلة اتصالا وثيقاً بمسائل ما بعد الطبيعة وأسرارها . ولهذا ، فإن فلاسفة ما بعد الطبيعة وكذلك علماء الكلام وأصدقاء الحقيقة ، لم يتكلموا في شيء من ذلك إلا رمزاً بطريق المجاز ونحوه [٣] .

والسبب في هذا ، اختلاف الناس وانقسامهم إلى طوائف حسب ما منحوا من الاستعداد والعقل وضوء المعرفة . هذا الضوء الذي يضيء دائماً للعدد الأكبر من الأنبياء ، ويضيء لآخرين فترات متقاربة أو متباعدة ، وينعدم بالنسبة للذين يعيشون في الظلام والحقيقة محجوبة تماماً عنهم ، وهم العامة من الناس [٤] .

وإذن ، من الخطر في رأى ابن ميمون ، كما هو في رأى ابن رشد ، إظهار حقائق الطبيعة وما بعد الطبيعة لغير أهلها ، سواء كان هذا بتأويل النصوص التي اشتملت عليها ، أو بأي نوع آخر من أنواع التعاليم . وفي ذلك يستعمل ابن ميمون مقارنة من جنس التي التجأ إليها ابن رشد ، ليبين ضرر التكلم مع الجمهور على النحو الفلسفي ، وهذا إذ يقول [٥] :

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٧٩ .

(٢) تهافت التهافت ، ص ٣٥٦ – ٣٥٧ .

(٣) ، (٤) دلالة الحائرين ، بالفرنسية ، جـ ١ : ١٠ – ١٢ . وهذا المعنى نراه مكرراً في مواضع أخرى ، مثلا جـ ١ : ٦٧ – ٦٩ .

(٥) المصدر نفسه ، جـ ١ : ١١٥ .

« إنى لا أقارن هذا إلا بمن يجعل طفلا رضيعاً يأخذ من خبز الحنطة ويشرب من الخمر ، فإنه يكون سبباً فى ضرره بلاريب ، وليس هذا لأن ما تناوله هو من الأطعمة والأشربة الضارة الرديئة والمضادة لطبيعة الإنسان ، ولكن لأن الذى تناول منها هو أضعف من أن يهضمها ويفيد منها » .

وبعد ابن ميمون الأندلسى ، نجد لابن رشد شبيهاً آخر فى هذا إلى حدمّا من الفلاسفة الغربيين المحدثين ، وهو سبينوزا . فإنه كتب رسالته اللاهوتية السياسية ليبحث فيها العلاقة بين العقيدة أو علم اللاهوت وبين العقل أو الفلسفة ، وانتهى من بحثه إلى وجوب فصل كل منهما عن الآخر ، حتى إنه ليؤكد أن هذا الفصل والتدليل عليه هو الغرض الأساسى الذى تهدف إليه الرسالة [1] .

ويرى تبريراً لهذا الذى يذهب إليه ، أنه ليس من علاقة أو صلة قرابة بين العقيدة أو الدين وبين الفلسفة [2] ، ولكنه مع هذا يرى أن كلا منهما طريق إلى السعادة لأهل كل منهما .

على أن « سبينوزا » وإن شدّد هكذا فى وجوب عدم خلط الدين بالفلسفة ، وضرورة أن يكون لكل منهما أناس وطبقة خاصة ، وأن تكون السيادة لكل منهما فى مملكته لا يعارضه الآخر فى شيء [3] ، فإنه لا يصدر فى ذلك تماماً عن الأسباب التى صدر عنها ابن رشد حين قسم الناس إلى طبقات ، وجعل لكل طبقة تعليماً خاصًّا يجب ألا تتعداه ؛ فللفلسفة أهلها ، وللأخذ بظاهر الوحى أهله .

إن الفيلسوف اليهودى الغربى يرى أنه ليس فى الكتاب المقدس فلسفة ،

---

(١) رسالة فى اللاهوت والسياسة ، الفصل ١٤ ص ٢٦٩ ؛ طبع باريس سنة ١٩٢٨ .
(٢) نفس المرجع ، الفصل ١٤ ص ٢٧٨ .
(٣) المرجع السابق ، الفصل ١٥ ص ٢٩٣ .

بل ليس فيه إلا حقائق بسيطة جداً [١] ، وأن الغرض والأساس لكل من الفلسفة واللاهوت يختلف تماماً في كل منهما [٢]. ولهذا ، يرفض بقوة صنيع ابن ميمون في تأويل التوراة ليستنبط منها ما زعمه من الأفكار الفلسفية ، ويصفه بأنه ضار وعبث وحمق [٣] .

وأما الفيلسوف المسلم المغربي ، فإنه يرى كما سبق أن عرفنا أن لبعض نصوص الشريعة معنى ظاهراً للعامة ، وآخر باطنياً فلسفياً للخاصة ، وأن هذا المعنى الثاني يظهر بالتأويل لمن هو أهله . وهذا معناه أن القرآن والحديث قد حويا جانباً من الأفكار الفلسفية ، وأنه يجب استخراج هذه الأفكار للقادر والذى هو أهل لها .

* * *

هذا ، وقبل أن نترك هذه المسألة لما بعدها ، يحسن أن نشير إلى أن وجود نصوص في الشريعة يجب تأويلها يعتبر إشارة أو دعوة من الدين إلى التفلسف ، فإنه لا يمكن إدراك المعاني الخفية من هذه النصوص إلا بالنظر الفلسفي ؛ وإلا كانت النتيجة الحتمية ترك جانب من النصوص بلا فهم صحيح ، وترك كثير من معانيها المهمة بلا إدراك ، وهذا ما لا يرضاه محب للشريعة ومقدر لها .

وهذا القول بوجوب التأويل لبعض نصوص القرآن والحديث نجده أيضاً — على ما سيجيء بيانه بعد — لدى اليهود فيما يختص بالتوراة ؛ نجده لدى فيلون الإسكندرى ، وسعاديا الفيومى المتوفى عام ٩٤٢ م ، وابن جبريول الذى عاش في القرن الحادى عشر ، ثم لدى ابن ميمون بعد هؤلاء .

كما سنجده لدى مفكرى رجال الكنيسة المسيحية قبل ابن رشد وبعده أيضاً ، مثل أوريجين وكليمان الإسكندرى وأبيلارد . وأخيراً سنجد الوضع

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة ، الفصل ١٣ ص ٢٦٠ .
(٢) المصدر نفسه ، الفصل ١٤ ص ٢٧٨ .
(٣) المصدر نفسه ، الفصل ٧ ص ١٧٧ .

نفسه لدى كثيرين آخرين من مفكرى الإسلام وفلاسفته ، ولدى المتصوفة بصفة خاصة ، هؤلاء الذين يرون أنهم أهل الحقيقة فى مقابل أهل الشريعة .

٣ ـ قانون التأويل وقواعده

إذا كان لابد من التأويل للأسباب التى ذكرها ابن رشد كما رأينا ، فإنه رأى ألا يترك الأمر فوضى ، فيؤول من يشاء ما يريد من النصوص ، ويذيع من التأويل ما يريد ولمن يريد . بل جعل لذلك قانوناً وقواعد يسترشد بها الباحث ، وتحفظ الإخاء بين الحكمة والشريعة .

وهذا أمر طبيعى فى رأينا لمن يرى اصطناع هذه الطريقة ، طريقة تأويل بعض النصوص، لتتفق مع العقل والنظر الفلسفى الصحيح . ولذلك نرى شيئاً من هذه القواعد وضعها فيلون اليهودى الإسكندرى ، كما نرى الغزالى يترك لنا رسالة صغيرة فى هذا الشأن تسمى « قانون التأويل » .

نقول بأن ذلك ضرورى لمن يرى وجوب التأويل لبعض نصوص الشريعة ؛ لأن الذين لا يرون هذا حتى عندما يحسون التعارض بين العقل وبين النص إن أخذ حسب ظاهره ، لا يجدون حاجة لوضع قواعد للتأويل . بل إن هناك من يستنكرون البحث فى هذه الناحية ؛ ومنهم « ابن تيمية » المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، كما سنرى بعدُ فى فصل آخر .

إذن ، نرى ابن رشد وهو يجد التأويل ضرورياً لخير الشريعة والحكمة معاً فى ختام كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » يُعنى بوضع قانون يبين به حسب تعبيره « ما يجوز من التأويل فى الشريعة وما لا يجوز ، وما جاز منه فلمن يجوز » . وهذا البيان أو القانون يتلخص فى أن المعانى الموجودة فى الشرع خمسة أصناف [1] :

١ ـ أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة فى نفس الأمر ،

---
(١) الكشف ، ص ١٢٤ – ١٢٦ .

وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقاً ، بل يجب أخذه حسب ظاهره للناس جميعاً .

٢ — أن يكون المعنى الظاهر للنص ليس مراداً ، بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة . ولكنه لا يعلم أنه مثال ولا لماذا اختير بذاته ليكون مثالا ورمزاً لذلك المعنى الخفى ، إلا بقياسات بعيدة مركبة لا يوصل إليها إلا بتعلم طويل وعلوم جمة لا يقدر عليها إلا الخاصة من الناس . وهذا الصنف لا يجوز أن يؤوّله إلا الراسخون فى العلم ،وليس لأحدهم التصريح به لسواهم .

٣ — أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزاً أيضاً لمعنى آخر خفى ، ولكن من اليسير أن يفهم أنه مثال ولماذا هو بذاته مثال . وهذا الصنف ليس لأحد الأخذ بظاهره ، بل لا بد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع .

٤ — أن يكون المعنى الظاهر مثالا ، ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال وبعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن فى حكمهم لماذا هو بنفسه مثال ، وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض » . وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء ، ويؤولونه لأنفسهم خاصة . ويقال للآخرين الذين شعروا أنه مثال ولكن ليسوا من أهل العلم الذين يعرفون لماذا هو مثال : بأنه من المتشابه الذى يجب عدم البحث عنه إلا للعلماء الراسخين ، أو ينقل لهم التمثيل لما هو أقرب إلى معارفهم ومداركهم ، كما يرى الغزالى فى كتابه « التفرقة بين الإسلام والزندقة » .

٥ — وأخيراً ، أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزاً لآخر خفى ، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد ، ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثالا . وهذا القسم من الممكن أن نقول بأن الأحفظ للشرع ألا يُتعرّض لتأويله ، بل الأولى بالنسبة لغير العلماء أن نبطل الأمور التى من أجلها ظنوا أن المعنى الظاهر من النص هو مثال لآخر خفى هو المراد منه . ولنا كذلك أن نقول بجواز التأويل لهؤلاء أيضاً ، وذلك لقوة الشبه بين المعنى الخفى المراد وبين ما ضُرب رمزاً ومثالا له .

وبعد هذا التفصيل يذكر فيلسوف قرطبة «أن هذين الصنفين (الرابع والخامس) متى أبيح التأويل فيهما تولدت منه اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور»[1]. يريد أن يقول بأن الخير فى هذا هو البعد عن التأويل، ولهذا لما أخذ فى تأويل نصوص الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع كالمتصوفة، «ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقهم»، اضطرب الأمر فى الدين، ووجد بين المسلمين فرق يكفر بعضها بعضاً؛ وهذا كله جهل بما قصد الشارع، وتعدٍّ على الشريعة نفسها[2].

هذا، ولكى نتقى أمثال هذه النتائج السيئة وزرْعَ العداوة بين الشريعة والفلسفة، يجب بصفة عامة كما يقول ابن رشد ألا يصرح بالتأويل وبخاصة البرهانية لغير أهلها، وهم أهل البرهان. كما يجب ألا تثبت هذه التآويل فى الكتب الخطابية والجدلية الموضوعة للعامة وأمثالهم من أهل الجدل، وإلا أدى ذلك إلى إبطال ظواهر النصوص التى يفهمها الواحد من هاتين الفئتين، مع العجز عن إدراك التأويل البرهانى، فيضل ويقع فى الكفر إن كان ذلك فى أصول الشريعة[3].

وفى أخذ العامة وتكليفهم بالإيمان بظواهر النصوص وحدها، دون ما فيها من معان خفية: سعادتهم؛ وذلك بأن المقصود الأول بالعلم فى حق الجمهور هو العمل، فما كان أجدى فى الدفع إليه كان أفضل من غيره. أما الخاصة فإن مقصودهم الأول هو الأمران معاً: العلم والعمل، ولهذا كانت سعادتهم فى تأويل ما يجب تأويله لمعرفة المعانى الخفية المرادة من النصوص[4].

وربما دل لصدق هذا الذى يراه ابن رشد، أن تمثيل نعيم الجنة للجمهور بأنه نعيم محسوس مادى: من أنهار مملوءة لبناً وعسلا، وفاكهة مختلفة لا مقطوعة

---

(١)، (٢) الكشف، ص ١٢٦ — ١٢٧.
(٣) فصل المقال، ص ٢١.
(٤) الكشف، ص ٧٠.

ولا ممنوعة ، وحور وولدان . . . أدفع لهم إلى طريق الفضيلة من تشكيكهم فى هذا النعيم على هذه الكيفية الحسية ، ومن محاولة تفهيمهم أن ما جاء فى النصوص دالاً على مادية الثواب إنما هو رموز وأمثال ، ومن أن المعاد الأخروى لن يكون إلا معنوياً ، فإن النفوس لا يمكن أن تنعم باللذات المادية .

من السهل بعد هذا ، أن تفهم إذن أن فيلسوفنا لا يرى أن فى النصوص الدينية من القرآن والحديث نصوصاً متشابهات ؛ لا بالنسبة للعلماء الراسخين الذين عليهم تأويل هذه النصوص التى يُظَن أنها متشابهة ، ولا بالنسبة للعامة وأمثالهم الذين فَرْضُهُم الإيمان بظواهرها دون البحث أو التفكير فى تأويلها .

لكن أهل الجدل والمتكلمين هم الذين يوجد فى حقهم التشابه فى بعض النصوص ؛ لأنهم — وقد ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا إلى مرتبة الخاصة — عرضت لهم شكوك وشبهات لم يقدروا على حلها ، فحاولوا التأويل فضلوا وأضلوا ، ولهذا ذمهم الله الحكيم بأن فى قلوبهم زيغاً ومرضاً ، فيتبعون ما تشابه من القرآن ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويل الذى لا يعلمه إلا الله والراسخون فى العلم [١] .

وقد بلغ من اعتقاد فيلسوف قرطبة بقوة تأثير ما يذهب إليه من جعل تعليم للعامة وآخر للخاصة فى التوفيق بين الوحى والعقل : أنه يتشدد فى ذلك إلى درجة أن يرى أن هناك نصوصاً يجب على أهل البرهان تأويلها ، وحملهم لها على ظواهرها كفر ، كما يجب على العامة وأمثالها حملها على ظواهرها ، وتأويلهم لها كفر .

ومن هذه النصوص ، قوله تعالى (سورة طه ٢٠/٤) : « الرحمن على العرش استوى » ، ونحو هذا من الآيات والأحاديث التى توهم الجسمية والنُّقلة لله تعالى . بل إنه — كما سبقت الإشارة إليه — يصوغ من هذا مبدأ عاماً فيقول بعد ما تقدم : « إن من كان من الناس فَرْضُه الإيمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر [٢] لأنه يؤدى إليه [٣] . وغنى عن البيان أنه يريد كذلك

---

(١) مناهج الأدلة ، ص ٦٧ — ٦٨ ، ٩١ .

(٢) يريد طبعاً إذا كان ذلك فى أصل من أصول الدين .

(٣) فصل المقال ، ص ١٧ .

أن من كان فرْضُه التأويل يكون الأمر بالنسبة إليه على العكس وبصفة عامة أيضاً .

كما أنه لذلك أيضاً يتشدد فى وجوب تطبيق ما وضع من قواعد تتعلق بالتأويل وجواز أو عدم جواز إذاعته ، ولمن تجوز إذاعته . ولهذا يلوم اللوم كله الغزالىّ والمتكلمين : أشاعرة ومعتزلة ، لأنهم أثبتوا التأويل فى مؤلفاتهم فذاعت بين العامة .

إن الغزالى ، فى رأى ابن رشد « أخطأ على الشريعة والحكمة » ، بإثباته التأويل فى غير كتب البرهان فذاعت بين الجمهور ، وكان من ذلك أن عاب قوم الأولى ، وآخرون الأخرى [١] . وكذلك المتكلمون وبخاصة المعتزلة ؛ إنهم بتأويلاتهم التى صرحوا بها للجمهور « أوقعوا الناس فى شنآن وتباغض وحروب ، ومزقوا « الشرع » [٢] .

وفيلسوفنا لا ينسى ، حين يلوم بعنف هؤلاء على ما صرحوا به من تأويل لغير أهلها ، أنه وقع فى مثل هذا الصنيع . ولذلك نراه يعتذر عما فعل بأن الجمهور قد عرف من أولئك الذين يلومهم هذه التأويل ، فكان لا بد له من أن يتكلم فيها . وذلك لبيان الحق من جهة [٣] ، ولدفع الأذى عن الجمهور من جهة أخرى ، كما يفعل الطبيب الحاذق لشفاء المريض إذا تعدى الشرير الجاهل (يريد الغزالى وأمثاله) وسقاه السم على أنه غذاء [٤] .

وهذا الاعتذار يذكرنا باعتذار سلفه وبلديّه ابن طفيل فى مثل هذه الحالة ، عن مخالفته طريق السلف الصالح فى الضن بالحكمة على غير أهلها ، بأنه يحاول إصلاح ما أفسده سابقوه بالتصريح بآراء مفسدة وتأويل ضالة تلقّفها غير أهلها فعمّ بذلك ضررها [٥] .

---

(١) فصل المقال ، ص ١٧ — ١٨ .

(٢) فصل المقال ، ص ٢٣ — ٢٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨ .

(٤) تهافت التهافت ، ص ٣٥٨ .

(٥) حى بن يقظان ، نشر جوتييه ، ص ١١٨ .

٤ ـ تحديد مدى قدرة العقل
والصلة بينه وبين الوحى

نجىء بعدما تقدم لأهم مسألة — فيما نرى — يتعرض لها من يحاول التوفيق بين الدين والفلسفة ، نعنى مسألة الوحى وتحديد سلطانه وميدانه بالنسبة للعقل . لا بد إذن ، من أن يقول ابن رشد هنا كلمته ، فيبين صراحة رأيه فى الوحى وتحديد الصلة بينه وبين العقل ، وفى المعجزات والنبوة ، وفيما يكون أو لا يكون من الحاجة للشريعة بجانب العقل .

الأمر خطير واللحظة حاسمة بالنسبة لفيلسوف قرطبة ، وهو الحريص على الإيمان بالدين ، والذى رأينا مبلغ اعتداده بالعقل ونظره ؛ وذلك إلى درجة تجعله يجيز أن يخالف العقلُ بما يصل إليه من نتائج صحيحة الإجماعَ فى الأمور النظرية ، ويوجب تأويل ما يخالف النظرَ العقلى من ظواهر النصوص كما رأينا فيما سبق .

* * *

وهذه المشكلة قد تعرض لها كل من وقف موقف ابن رشد بين الدين والفلسفة ، سواء تقدم به الزمن عنه أو تأخر . ونذكر فى هذا من باب التمثيل : سعاديا الفيومى المتوفى سنة ٩٤٢ م ، وابن ميمون من اليهود . كما تعرض لها من رجال الكنيسة المسيحية كثيرون نكتفى منهم بذكر القديس « أنسلم » المتوفى سنة ١١٠٩ ، و « أبيلارد » المتوفى سنة ١١٤٢ م ، ومن بعدهما « ألبير الكبير » ، وتلميذه « توماس الأكوينى » المتوفى سنة ١٢٧٤ م ، وهو أكبر لاهوتى فى العصر الوسيط .

حقًا ، لقد اضطُرَّ هؤلاء جميعاً لمعالجة هذه المشكلة بوجهيها : (١) منزلة الوحى من العقل . (٢) صلة الفلسفة بالدين . فكل قد قال فى ذلك كلمته .

يرى سعاديا الفيومى أن العقيدة فى حاجة إلى العقل لفهمها وشرحها والدفاع عنها ، أى أن للعقل بجانب الوحى هذا الدورَ الثانوى جدًا كما يقول «مونك» ؛

فليس للوحي أن يخشاه ، بل بالعكس يجد منه سنداً وظهيراً .

وهذا الرأى ، أى كون الفلسفة فى خدمة الدين على ذلك النحو ، هو رأى اليهود الربانيين أو أنصار التلمود . وهذا الرأى الثانوى الذى للعقل له فى رأى سعاديا ما يبرره ؛ لأنه وإن كان العقل يعرف نفس الحقائق الوحيية لكنه يحتاج لمعرفتها إلى نظر طويل ، على حين أن الوحي يعطينا إياها بسرعة ويُسر [١] .

وابن ميمون — مع اعتداده بالعقل واعتباره رباطاً بيننا وبين الله فليس لنا أن ننبذه — يؤكد أن مهمة الفلسفة هى شرح الحقائق الدينية والتدليل عليها ؛ [٢] وأن العقل له حد يقف عنده فى قدرته على المعرفة ، وحينئذ يجب اللجوء فيما لا يمكن أن يصل إليه العقل إلى الوحي ، ومن هذا النوع العالم السماوى [٣] .

ونجد الأمر على هذا النحو إذا جئنا إلى مفكرى رجال الكنيسة المسيحية ؛ فإن ما يظهر من التعارض بين الوحي هو تعارض غير مقصود وإن كان حقيقياً مع هذا ، ما دام الكل يتفق على أن دور الفلسفة هو فهم العقيدة [٤] .

والقديس « أنسلم » ، مع وصف موقفه بين العقل والوحي بأنه عقلى ، نراه هو الذى أعطى الصورة النهائية لعلوّ هذا على ذاك [٥] .

ثم نصل إلى « ألبير الكبير » ، وتلميذه الأشهر القديس « توماس الأكوينى » ، فنجد عندهما كذلك التأكيد بأن كلا من العقل والدين له اختصاصه ، وأن الفلسفة — كما يرى الأكوينى — ليس لها إلا أن تظل خادمة اللاهوت ، وأن الدين يعصم العقل من الضلال لو ترك العقل لنفسه .

وبعد أن أوضح ، أو حدد ، هذان الفيلسوفان منزلة العقل من الوحي

---

(١) راجع فى ذلك كله ، مونك ص ٤٧٧ — ٤٧٩ .

(٢) ليڤى ، ابن ميمون ، ص ٥٢ — ٥٣ ، بالفرنسية .

(٣) دلالة الحائرين ، حـ ٢ فصل ٢٤ : ١٩٥ ، و حـ ٢ : ب ٢٥ : ١٩٨ .

(٤) بريهييه ، الفلسفة فى العصر الوسيط ، بالفرنسية ، ص ١٤٥ .

(٥) جلسون ، روح فلسفة العصر الوسيط ، بالفرنسية ، ص ٢٩ .

هكذا ، وبيّنا مدى سلطان كل منهما ، نجدهما يقفان موقف المعارضة من اللاهوتيين الذين يرفضون فلسفة أرسطو إيثاراً للاهوت ، ومن الرشديين الذين يرفضون اللاهوت لصالح الفلسفة [١] .

* * *

وبعد هذه اللمحات التي نكتفي بها في بيان أن مشكلة الصلة بين الوحي والعقل — في ناحيتها اللتين أشرنا إليهما — قد عرضت للفلاسفة والمفكرين من رجال الدين في مختلف العصور من غير المسلمين ومن المسلمين ، ورأى كل فريق منهم حلها وتحديدها على ما عرفنا ؛ بعد ذلك نعود إلى هدفنا الأصلي هنا ، وهو بيان موقف ابن رشد من هذه المشكلة ، وذلك لنضعه حيث يجب بين هؤلاء المفكرين .

* * *

إن فيلسوف الأندلس مهما أشاد بالعقل ونظره وقدرته على المعرفة ، يصرح بأن هناك أموراً يعجز العقل عن معرفتها ، وإذن فلنرجع إلى الوحي الذي جاء متمماً لعلم العقل ، فإن « كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي »[٢] . وهذه الأمور التي يعزّ إدراكها على العقل سيجيء بعد قليل جداً بيانها وذكر مثل لها ، ولكننا نقول الآن إنها ، كما يذكر فيلسوفنا نفسه ، أمور من «الضروري علمها لحياة الإنسان ووجوده وسعادته»[٣] .

ونرى ابن رشد يكرر هذا الذي يراه ويؤكده في موضع آخر ، حين يذكر أن الفلسفة تعنى بتعرّف ما يجيء به الشرع ، فإن أدركته كان ذلك أتمّ في المعرفة ، وإلا « أعلنت بقصور العقل الإنساني عنه ، وأن هذا مما يدركه الشرع وحده »[٤] .

ومن الواضح شبَهُ هذا الرأي بما نقلناه آنفاً عن المفكرين من رجال

(١) بريهييه ، فلسفة العصر الوسيط ، ص ١٤ من المقدمة ، ص ٢٣٩ من الكتاب نفسه ، و ص ٣٠٣ — ٣٠٤ .

(٢) ، (٣) تهافت التهافت ، ص ٢٢٥ — ٢٥٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٠٣ .

اليهودية والمسيحية فى هذه المشكلة : من أن على العقل أن يفهم ما جاء به الشرع ، ومن بطئه عن الوحى فى المعرفة ، ومن عجزه أحياناً عن الوصول لما جاء به . والنتيجة الحتمية لذلك هى ضرورة اللجوء أحياناً للوحى الذى هو أعلى من العقل ونظره وتفكيره .

ومهما يكن من شىء ، فالأمور التى لا يكتفى العقل بنفسه فى معرفتها تتلخص كما يرى فيلسوف الأندلس فى : معرفة الله ، والسعادة والشقاء الإنسانى فى هذه الحياة الدنيا وفى الحياة الأخرى أيضاً ، ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء .

وذلك ، بأن الفلاسفة (ولعله يريد الفلاسفة اليونان) يرون أن الإنسان لا تقوم حياته وسعادته فى هذا العالم وفى العالم الآخر إلا بالفضائل النظرية التى لا يوصل إليها إلا بالفضائل الخلقية. وهذه الفضائل لا تتمكن فى النفس إلا بمعرفة الله وتعظيمه بالعبادات المشروعة حسب الملل المختلفة ؛ مثل القرابين والأدعية والصلوات ، ونحو هذا وذلك مما لا يُعرف إلا من الشرع الموحى به[1] .

أو بعبارة أخرى ، إن هذه الأمور لا تتبين كلها أو معظمها إلا بوحى ، أو يكون تبيينها بالوحى أفضل [2]. ولا عجب فى هذا ؛ فإن الفلسفة تنحو نحو تعريف بعض الناس سعادتهم ، وهم ممن عندهم استعداد لتعلمها . وأما الشرائع فتقصد تعليم الجمهور عامة؛ ولذلك كان العلم الذى يأتى به الوحى رحمة لجميع الناس[3] .

ولكن ، إذا كان ابن رشد يرى ضرورة الوحى « رحمة لجميع الناس » ، وإذا كان فى تحديد الصلة بينه وبين العقل يجعل هذا أقل مقدرة فى إدراك الحقائق على ما يؤخذ من النصوص التى استشهدنا بها لبيان هذا الرأى من « مناهج الأدلة » و « تهافت التهافت » — إذا كان الأمر هكذا ، فماذا

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٥٨١ ؛ جوتييه ، نظرية ابن رشد بالفرنسية ، ص ١٥١ — ١٥٢ .
(٢) مناهج الأدلة ، ص ١٠١ .
(٣) تهافت التهافت ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٨ .

نفهم من مقارنة هذه النصوص بما جاء عن هذه المشكلة ذاتها فى كتابه « فصل المقال » ، خاصاً بعلوّ النظر العقلى وقدرته على الوصول لكل ما جاءت به الشريعة من حقائق وتعاليم ، وبأن الوحى يبين للجمهور — فى رموز وأمثال — الحقائق التى قد يدركها عقل الفيلسوف خالصة مما تكتسيه فى الوحى من تلك الرموز والأمثال ؛ وأنه لهذا قد انقسم الشرع إلى ظاهر هو هذه الأمثال المضروبة لتلك المعانى والحقائق الخفية ، وإلى باطن وهو هذه المعانى والحقائق التى لا يصل إليها إلا أهل البرهان [١] .

هل وقع فيلسوف الأندلس هكذا فى التناقض مع نفسه ؟ أو هل رجع عن كونه عقلياً — كما عرفنا من قبل — يوجب تأويل النص الذى يخالف ظاهره العقل ؟ أو هل نقول مع الأستاذ « مهرن — Mehren » الذى اعتمد على نصوص التهافت فى فهم موقف ابن رشد من الدين : إن له بجانب نزعته العقلية نزعة أخرى غير عقلية تتّسع فى بعض مسائل أساسية العقلَ للعقيدة والفلسفة للدين؟ [٢] أوهل نقول أخيراً مع الأستاذ «ميجيل آسين -Miguel Asim» بأن موقف فيلسوف قرطبة يتلخص فى أن الوحى والفلسفة مصدرهما الله فلا يمكن أن يتناقضا بل لا بد أن يكون بينهما وئام وتعاون متبادل ؛ ولكن الوحى يفوق الفلسفة فى مسائل أساسية ، فإن اختلفا ظاهريّاً يجب خضوع الفلسفة للوحى [٣] ؟

إنه من الممكن لنا — بعد هذه الفروض والآراء فى فهم موقف ابن رشد الحقيقى فى العلاقة بين الدين والفلسفة — أن نقرر أنه يجب لمعرفة حقيقة موقفه أن نحاول أولا إزالة ما يوجد من تعارض ظاهرى بين النصوص التى ذكرناها ، نعنى نصوص « فصل المقال » من جهة ، ونصوص « مناهج الأدلة» و « تهافت

---

(١) فصل المقال ، ص ١٥ .

(٢) راجع بحثه بالرسالة عن فلسفة ابن رشد وصلتها بفلسفة ابن سينا والغزالى .

(٣) جوتييه نظرية ابن رشد ، ص ١٥ .

التّهافت » من جهة أخرى . فإذا تم لنا هذا فسنرى نزعة واحدة تسود جميع كتاباته وتكون هى المعبِّر عن موقفه الحق .

ولكن ، أى النصوص هى التى يجب تأويلها لتتمشى مع الطائفة الأخرى من النصوص ؟ هنا المشكلة التى قد يتيسر لنا حلها إذا تبيّنا العوامل التى دفعته لكتابة ما كتب من هذه النصوص وتلك فى كتبه المختلفة .

إن فيلسوف الأندلس كتب « فصل المقال » لغرض واحد هو — كما يدل عليه اسمه — تبيين العلاقة أو الاتصال بين الحكمة والشريعة ، ومحاولة التوفيق بينهما على أساس هذه العلاقة . على حين أنه كتب « مناهج الأدلة » ليفحص فيه « عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حملَ الجمهور عليها ، ونتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة » [1] . وأخيراً ، كتب « تهافت التّهافت » ليردّ به على تهافت الفلاسفة للغزالى .

وفى هذين الكتابين الأخيرين لم يتعرض بأصالة لمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة وبيان العلاقة بينهما ، هذا الغرض الذى هو الغرض الوحيد من رسالة « فصل المقال » .

وإذن ، كما يقول الأستاذ « جوتييه » بحق ، ينبغى — إذا أردنا التوفيق بين تلك النصوص جميعها — أن نؤول نصوص المناهج والتّهافت لتتفق مع ما تدل عليه رسالة « فصل المقال » التى فصّل فيها الغرض والمنهج الذى سيسير عليه .

وإذا كان الأمر ينبغى أن يكون هكذا ، كان من الحق أن نقرر أن ابن رشد بقى أميناً دائماً وصادقاً فى نزعته العقلية ، ومن الدلائل على هذا أن رأيه فى النبوة والمعجزات يتفق — كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق — مع رأى ابن سينا الذى عرضناه من قبل .

إنه يذكر أن النبوة حادث طبيعى تماماً ، وأن الوحى يكون عن الله

---

(١) المناهج ، ص ٢٧ .

بتوسط ما يسمى عند الفلاسفة والعقل الفعال » وعند رجال الشريعة «ملكاً » [١] كما يذكر في أثناء رده على الغزالي فيما حكاه عن الفلاسفة أو بعبارة أدق عن ابن سينا في هذه المسألة ، أن المعجزة أمر ممكن في نفسه يتفق والعقل وقوانين الطبيعة ، وأن ما ذكره ابن سينا من الأسباب التي تنشأ عنها ممكن وجائز ، وأن ليس كل ما يكون ممكناً في طبعه يقدر أن يفعله الإنسان بدليل الحس والمشاهدة والواقع ؛ فيكون إتيان النبي بأمر خارق ، أي معجزة ، ممكناً في نفسه وإن كان ممتنعاً على الإنسان، وليس يحتاج في ذلك أن نقرر أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الأنبياء [٢] .

وهكذا ، لم يحِد ابن رشد عن نزعته العقلية في هذه المشكلة الخطيرة ، ولا يلوم ابن سينا على ما ذهب إليه فيها لأن له رأياً يخالفه ، بل لأنه صرح بهذا الرأي للعامة الذين لا تصلح لهم التعاليم التي تصلح للخاصة وحدهم ؛ وبذلك خالف الفلاسفة القدماء (أي اليونان) الذين لم يتكلم أحد منهم في المعجزات مع انتشارها ، لأنها من المبادئ العامة للشريعة التي يجب أن يعاقب الفاحص عنها والمشكك فيها [٣] .

وبعد أن فهمنا نظرية فيلسوف الأندلس في النبوة والمعجزات ، نرى أن النصوص التي جاءت في المناهج والتهافت موهمةً أنه صار غير عقلي — فهو يجعل الوحي فوق العقل ، ويتبع هذا لذاك — أراد بها — كما يقول بحق الأستاذ جوتييه [٤] — أن يطمئن رجال الدين بأنه معهم . وبخاصة أنه مع هذا لم يخرج بها عن كونه عقلياً ، فهو يؤكد هذا أبلغ توكيد وأوكده إذ يقرر « أن كل نبي فيلسوف» [٥] .

كما نرى كذلك أن ابن رشد ظل أميناً على ما سبق أن ذكرناه عنه

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٥١٦ .
(٢) تهافت التهافت ، ص ٥١٥ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٥١٤ و ٥٢٧ .
(٤) نظرية ابن رشد ، ص ١٤١ .
(٥) تهافت التهافت ، ص ٥٨٣ .

بخصوص وجوب تقسيم الناس إلى طبقات حسب استعداداتهم وعقولهم ؛ فإن منهم العامة والخاصة ، ويجب أن يكون لكل طائفة منهم تعليم خاص . وبهذا يبقى الوئام بين العقل والوحي أو بين الفلسفة والدين اللذين لكل منهما غرض خاص ، ولا يصطدم أحدهما بالآخر .

وقد يدل أيضاً لما نذهب إليه من بقاء ابن رشد أميناً لمذهبه العقلى ، ما أكده مراراً من أنه يجب ألا يصرح للجمهور — حرصاً على سعادته — بما يؤدى إليه النظر العقلى من العلوم التى سكت عنها الشرع [١] . فإن هذا معناه أنه فيما يختص بالعلماء أى طبقة الخاصة ، لا يعتبر شيء من المعانى والحقائق التى لم يصرح بها الشرع خافياً ، بل إن عقولهم لتصل إلى إدراكها ومعرفتها .

وأما ما سبق أن رأيناه له من أنه توجد أمور يجب فيها الرجوع للوحى لأن العقل يعجز عن معرفتها ، فإنه يقصد بالعقل الذى يعجز عن إدراك هذه الأمور العقل الذى يستدل ، لا عقلَ النبي الذى يجب فى رأيه أن يكون أيضاً فيلسوفاً ، والذى يدرك هذه الأمور بفيض العقل الفعال [٢] .

وأخيراً ، لعل الحق هو أن نقرر أن فيلسوف الأندلس لا يصح أن يوصف بأنه عقلى إزاء جميع الناس وفى كل حال [٣] ، ولا بأنه غير عقلى كذلك . بل إنه — فيما نرى — غير عقلى حين يتعلق الأمر بالعامة الذين لا يطيقون النظر والأدلة البرهانية ، وعقلى حين يتعلق الأمر بأهل النظر العقلى والفلسفة . وإن رعاية هاتين الناحيتين هو ما جعل فى كلامه ما يوهم أحياناً

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٤٢٨ — ٤٢٩ .

(٢) مما ينبغى هنا ملاحظته ، أن ابن رشد نفسه حينما تعرض فى تهافته ، ص ٢٥٦ ، لعجز العقل أحياناً ، قال بأن ذلك يكون عجزاً من العقل « بما هو عقل » . وهذا التحفظ له قيمته فى الدلالة على ما نقول .

(٣) كما يقول رينان ، ابن رشد ومذهبه ، ص ١٦٤ — ١٦٥ ؛ وكما يقول مونك أيضاً ، ص ٤٥٥ — ٤٥٦ .

(٤) كما يقول مهرن وميجيل آسين ، مما تقدم بيانه فى هذا الفصل .

بأنه رجع عن نزعته العقلية إلى ما يناقضها .

* * *

والآن ، بعد أن انتهينا من بحث العلاقة بين العقل والوحي في رأي ابن رشد ، وهو أمر اضطره لاصطناع طريقة تأويل الكثير من النصوص الدينية ، ننتقل للفصل الثاني لنعرف أن هذا التأويل أو التفسير المجازي للنصوص الدينية كان ضروريًا — في رأي الفلاسفة والمفكرين من قبل فيلسوفنا وبعده — في اليهودية والمسيحية والإسلام ، وبخاصة عند فيلون الإسكندري ، ولنرى صلة مذهب ابن رشد في هذه المسألة بما ذهب إليه هو وأمثاله فيها .

الفصل الثانى

التأويل عند مفكرى رجال الأديان العالمية

تمهيد :

إن الذى عنى بدرس التفكير الدينى لدى أصحاب الديانات العالمية: اليهودية والمسيحية والإسلام ، وتتبع الموقف الذى كان لأكثر هؤلاء المفكرين إزاء نتائج التفكير الفلسفى العالمى ، ينتهى فيما نعتقد إلى الرأى الذى انتهينا إليه فى هذه الناحية ، وهو أن تأويل النصوص الدينية ، لتتفق وبعض الأفكار الفلسفية الصحيحة ، ظاهرة تاريخية فى التفكير الدينى .

ومن الشواهد أو الأدلة على ما نقول: ما نجد من هذا التأويل فى كل العصور ، وهذا ما سنعمل على تبينه فى هذا الفصل ؛ وذلك لنعرف أن فكرة التأويل لدى ابن رشد لم تكن بدعاً ولا تقليداً منه ، ولنعرف كذلك ما قد يكون له من أصالة فى تطبيقها على النصوص الدينية فى الإسلام[1] .

ولعل من البواعث الهامة — فيما نرى — التى بعثت أولئك المفكرين من رجال الديانات العالمية الثلاث إلى التأويل ، هو ما يراه الواحد منهم من أن دينه عالمى للخاصة والعامة من كل الأمم وفى كل العصور ، فيجب أن يكون متفقاً فى أفكاره مع الحقائق الفلسفية التى قامت الأدلة على صحتها ، والتى فرضت سلطانها العام أو العالمى ، وذلك ما لا يكون إلا بالتأويل .

وكذلك من أسباب الاضطرار إلى التأويل ما نشير إليه هنا بإيجاز لنتناوله بشىء من البسط فيما بعد ، من أنه فى مسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة قد تكلم الأنبياء وأحبار الدين ورؤساؤه بالمجاز والإلغاز عمداً لخطورة الموضوع[2] ، وذلك لتكون العامة ومن إليهم بمنجاة من محاولة فهم هذه المسائل التى هى فوق

---

(١) راجع « جولد تسيهر » ، العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمتنا العربية مع آخرين ونشر دار الكاتب المصرى بالقاهرة سنة ١٩٤٦ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(٢) راجع دلالة الحائرين لابن ميمون ، رقم ١ : ١٠ و ١٢ .

طاقتهم ؛ ومن ثم وجب التأويل لبعض النصوص بالنسبة للحكماء الذين تؤهلهم عقولهم واستعداداتهم لتأويلها وإدراك ما فيها من حقائق جاءت بطريق الرمز والمجاز ، كما يذكر « كليمانت » الإسكندرى [١] .

وفضلا عن هذا وذاك ، فإنه — وقد وجدت فكرة العالمية لكل من الدين والفلسفة ، وأخذ الباحثون يُعملون عقولهم فيها كان لا بد أن يظهر التعارض بينهما لاختلاف طريقة العرض والأساوب وخطة البحث فى هذين الطرفين ، فكان لابد إذن من التأويل بينهما ، وهذا ما حصل فعلا فى كل من الأديان الثلاثة .

أولا : لدى اليهود قبل فيلون

وإذا كان التأويل ، كما قلنا ، ظاهرة تاريخية دينية ، فإننا نرى أن نبدأ الحديث عنه فى غير الإسلام بالإسكندرية قبل العصر المسيحى ؛ إذ كانت هذه المدينة بعد قليل من عهدها بالوجود المدينةَ التى التقت فيها الحضارة فى ذلك الزمن البعيد ، وفى هذا يقول الأستاذ كروازيه Croiset .

« وكانت الإسكندرية نقطة الاتصال لمختلف حضارات العصر القديم : حضارة مصر ، وحضارة الشرق بعامة ، وحضارة اليونان . فقد تواعدت هذه الحضارات على اللقاء على ضفاف البحر الأبيض المتوسط . . . والبطالمة كانوا أذكياء وطموحين ؛ فحين رأوا عاصمتهم غدت أغنى المدائن فى العالم ، عملوا على أن تكون أيضاً أكثرها وأغناها من العلماء والمثقفين [٢] » .

وقد كان لليهود — مثلهم مثل غيرهم من أبناء الأجناس الأخرى — جالية كبيرة تعتز بدينها الذى يقوم على التوراة وتقاليدهم الدينية المأثورة . إلا أنهم مع هذا ، اضطروا للأخذ بنصيب من الفلسفة والآداب اليونانية ، وهذا مما جعلهم يترجمون فيما بعدُ كتبهم المقدسة لليونانية التى كانت لغتهم العادية .

---

(١) الآراء الدينية والفلسفة لفيلون الإسكندرى ، للأستاذ برهييه ، ص ٤٠ .
(٢) تاريخ الأدب الإغريقى ، بالفرنسية ، جـ ٥ : ١١ .

ولا عجب بعد هذا ، وقد رأوا لليونان فلسفة تناولت المسائل الإلهية ومسألة خلق العالم وغيرها من المسائل التى يعرفونها على نحو ما من دينهم ، أن ينساقوا إلى البحث والتفكير والمقارنة بين ما لديهم وبين ما علموه فى هذه الفلسفة ، وكان لذلك نتيجة طبيعية هى أن يكون لهم فى هذه الناحية كتابات طريفة باللغة اليونانية [١] .

وقد انتهى اليهود من تلك المقارنات إلى أن فلسفة اليونان أو الآراء التى رأوها حقائق وأعجبوا بها منها بعبارة أدق ، تحتويها التوراة ؛ وإلى أن هذه الفلسفة تعتبر شروحاً للحكمة التى تزخر بها التوراة نفسها ، من ثم أخذوا يعملون على استخلاص هذه الفلسفة من التوراة بطريق التأويل ، والشاهد القوى لهذا ما سنعرفه قريباً من عمل « فيلون » الذى يقوم على هذا التصور والفهم [٢] وهكذا حصل فى الإسكندرية المزج بين الوحى والفلسفة .

ولكن ، ينبغى أن نقف لحظة نحاول فيها أن نتعرف بعمق العواملَ التى دفعت يهود الإسكندرية لذلك التصور الذى يجمع بين الديانة الموسوية والفلسفة الإغريقية .

إن جماع هذه العوامل ، فى رأينا ، هو أنهم أصحاب أول دين سماوى له كتاب بين أيدينا ، وهذا الكتاب تناول كثيراً من المشاكل التى شغلت الفلاسفة القدامى ؛ وهم إلى ذلك ، أو من أجل ذلك ، شعب الله المختار ، أو أبناؤه ، جل وعلا عن هذا الزعم ! ويضاف إلى هذا وذاك أنهم فقدوا وطنهم فأصبح الدين هو الرباط الوحيد الذى يجمع بينهم .

وكان لذلك كله ، أن رأوا أن يعملوا على إظهار أن دينهم يحتوى ما يعتز به اليونان من فلسفة تقبلها عقول الأمم الأخرى ، فكان من هذا تأويلهم التوراة تأويلاً مجازيًّا يظهر ما فيها من حكمة وفلسفة كما يرون ، وبخاصة أن طريق التأويل المجازى كان معروفاً من قبل لدى اليونان .

---

(١) تاريخ الأدب الإغريقى ، بالفرنسية ، جـ ٧ : ١٥٢ .
(٢) كروازيه ، جـ ٥ : ٤٢٨ .

حقًا ، إنه كما يكون النص الديني موضوعَ التأويل ليتفق والحقيقة التي يثبتها العقل وهذا الضرب هو بيت القصيد من هذا الفصل ، كذلك قد يكون موضوع التأويل نصًا من الأساطير أو الآداب التي لها حظها من القداسة لدى أمة من الأمم ليتفق والفكرة التي يراها المؤول بعقله .

ومن هنا نعرف أن هذا الضرب من التأويل الديني الفلسفي كان معروفاً لدى اليونان ، وقد اصطنعه كل مذهب من المذاهب الفلسفية فيها [١] ، ولكن الفيثاغوريين منذ أول عهدهم كانوا أول من اصطنع هذه الطريقة وتوسعوا فيها . وهكذا ، كان الأمر — كما يقول الأستاذ « برهييه » — سُمار التأويل المجازى هذا . كان معروفاً له قدره في كل مركز فلسفي عالمي . إلا أن الإسكندرية كانت هي المركز الأهم لهذه الطريقة في نحو عصر فيلون ، وكانت كتاباته هي المَعِينَ الأهم لها [٢] .

هذا عند اليونان قبل فيلون ، ونجد الأمر كذلك أو قريباً منه عند بني جلدته اليهود وإخوانه في الدين . لقد كان هؤلاء قبل فيلون يرون في التوراة معنى حرفيًا ومعنى آخر مجازيًا يجب معرفته لأهله بالتأويل . ولهذا — كما يذكر الأب مارتان «L'Abbé Martin» — كان فيلون في تأويله لقصة الخلق مطمئنا إلى أن اليهود سبق أن عرفوا لها تأويل كتأويله ، إذ كانوا لا يرون أخذ بدء قصة التكوين حرفيًا [٣] . وفيلون نفسه يشير أحياناً إلى بعض تأويل سابقيه ، وله من هذه التأويل موقفه الخاص الذى ليس هنا الآن بيانه .

ثانياً : لدى فيلون

الكلام على التأويل عند فيلون الإسكندرى معناه الكلام على العمدة في هذه الناحية في رأينا ورأى كثير من الباحثين ؛ فقد كان لموقفه حيال التوراة وفلسفة اليونان الأوائل وتأويل كثير من نصوص تلك ، أثرٌ مباشر أو غير

(١) ، (٢) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى ، ص ٣٦ و ٣٧ .
(٣) مارتان ؛ فيلون ، ص ٣٤ .

مباشر فى مفكرى المسيحية والإسلام فى العصر الوسيط ، عندما وجدوا أنفسهم فى مثل موقفه وقرءوا ما وصل إليهم من كتاباته فيما ورثوه من فلسفة الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية .

* * *

إن القارئ لما كتب فيلون يحس إحساساً قويًّا بأن الشريعة والفلسفة هما المصدران لتفكيره ، ولا عجب فى هذا ؛ فإن الحقيقة واحدة فلا تناقض نفسها وإن اختلفت صور التعبير عنها . يريد أن يقول بأن ما هو حق من الفلسفة ليس إلا ما نجده فى التوراة من حكمة ، وإن لبست على أيدى الفلاسفة ثوباً أو ثياباً أخرى .

ولكن كيف هذا ، والشريعة بظاهر كثير من نصوصها لا تساير الفلسفة ! هنا نجد فيلسوف الإسكندرية يصرح بأنه تقريباً كل ما هو خاص بالعقيدة من نصوص له معنى مجازى يهدف إليه [1] .

وإذن ، فالتأويل ضرورى لما يراه فيلون وأمثاله من أن الأنبياء تكلموا كثيراً بالمجاز ستراً للحقيقة عن غير أهلها . وإذن يكون فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً للجميع ، ما دام طريق هذا هو التأويل الذى ليس مقدوراً أو مسموحاً به للناس جميعاً .

وللتأويل أصول أوضحها فيلون وشدد فى اتباعها ، ومنها يتبين ما لكل من المعنى الحرفى والمعنى الخفى من قيمة لديه .

(ا) إنه يرى أن المعنى الحرفى يشبه الجسم ، والمعنى الخفى يشبه الروح .

(ب) ومع هذا ينبغى ألا نهمل المعنى الحرفى ، بل يجب أن نراعى الحرف والروح معاً أو الظاهر والخفى ؛ ولهذا يلوم الذين لا يُلقون بالا لكل منهما ، ويرى من الواجب العناية بهذا وبذاك ، وذلك بما أنه من الواجب العناية بالجسم والروح معاً .

---

(١) مارتان ، الكتاب السابق ذكره ص ٣١ .

على أن فيلون مهما يشدد فى عدم إهمال الحرف ، فإن تشبيهه له بالجسم بجانب المعنى الآخر الخفى الذى يشبه الروح ، ويضاف إلى هذا بعض ما سنذكره له قريباً من المُثُل لتأويله التى تنزل بالمعنى الحرفى إلى العدم أحياناً ، وكذلك ما يضيفه فى بعض الحالات من تأويل تعارض تأويل أخرى مأثورة — إن كل هذا يجعلنا نرى بحق مع الأستاذ « برهييه » أن عبارة « قوانين التأويل المجازى » التى يكررها فيلون نفسه لا تعنى أكثر من مبادئ عامة لا تنال من حرية من يأخذ فى التأويل [١] .

وفى الواقع ، أن فيلون يجعل من التأويل وسيلة ضرورية يحقق بها أغراضاً لها قيمتها لديه ، أو بعبارة أخرى ، لتتفق النصوص المقدسة مع آرائه الفلسفية : فى الله ، وفى خلق العالم ، وفى النفس ، وفى الدين بصفة عامة ، فى الدين الذى يحرص الحرص كله على أن يأخذ صفة « العالمية » لا أن يظل ديناً لطائفة خاصة هم بنو إسرائيل . وهكذا ، بالتأويل المجازى الذى اصطنعه فيلون يستخرج ما فى التوراة من فلسفة تظهر أنها عارية منها لو أخذت نصوصها حرفياً [٢] .

وإذن ، يرى فيلون أن من الضرورى تأويل النصوص التى تثبت بظاهرها لله ما لا يليق به من الصفات والأحوال : كالتجسيم ، والكون فى مكان ، والكلام بصوت وحروف ، والندم . وهو فى هذا يقول : الله لا يأخذه الغضب ، ولا يندم ، ولا يتكلم بحروف وأصوات ، وليس له مكان خاص يَقَرّ فيه .

ويؤوّل حفظاً لعظمة الله ولتنزيهه عن العناية بما لا يليق بجلاله من أمور تافهة . ومن باب التمثيل نرى التوراة تقول : إن ارتهنت ثوب صاحبك فإلى غروب الشمس ترده له ، لأنه وحده غطاؤه ، هو ثوبه لجلده فى ماذا ينام [٣] ! وهنا يصيح فيلون : « ولكن كيف ! هل يعنى الله بمثل هذه التفاصيل التافهة » ؟

---

(١) الآراء الدينية والفلسفية ، ص ٥٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٥ .

(٣) سفر الخروج ، الإصحاح ٢٢ ، عدد ٢٦ و ٢٧ .

ثم يقول : « إن أبطأ الأذهان إدراكاً وفهماً ليرى أن وراء الحرف معنى آخر يبين بالتأويل الحق المجازى » [١] .

وهو يؤول كذلك قصة خلق العالم فى ستة أيام ، وهى بنصها الحرفى تبين أن الله فى خلق العالم كان محتاجاً إلى مدة ، وفى هذا يقول : « إن الأيام الستة التى يتحدث عنها موسى لا تعنى أن الخالق كان فى حاجة إلى مدة من الزمن »[٢] . ولكن موسى أراد أن يعرفنا باللغة التى نفهمها نحن البشر ، بنظام العالم الذى خلقه الله ومنزلة بعضه من بعض . وهذا أمر فهمه يسير فى رأى فيلون الذى يقول فى هذا الصدد : «إنى أرى من السذاجة أن نعتقد من هذا أن العالم خلق فى ستة أيام ، أو بصفة عامة فى فترة من الزمن » [٣] .

كما يؤول أيضاً للتخلص من المعنى الحرفى الأسطورى ذى الغرض ، وهو يحارب بشدة هذا الضرب من التأويل الذى يهدف إلى نقد التوراة بجعلها بمنزلة كتب الأساطير الإغريقية . إنه يقاتل هذا الفهم الحرفى فى ميدانه ، وذلك بأن يعارضه بفهم حرفى آخر يتفق وسمو التوراة ، ثم يضيف بعد هذا تأويلا آخر مجازياً .

ومن المثل لذلك ما جاء فى التوراة عن تضحية إبراهيم لولده إسحاق [٤] ، فقد رأى بعض الشراح فى هذا مماثلة لما جاء فى بعض الأساطير الإغريقية من هذا الضرب من التضحيات [٥] .

ومثال آخر ، وهو قصة بلبلة الألسن التى وردت فى التوراة ، والتى قرّب إليها بعض معاصرى موسى أسطورة إغريقية تقول بأن لغة الناس والحيوان كانت أول الأمر واحدة . إن فيلون يعرض هنا هذه الأسطورة ، ثم يذكر أن

---

(١) راجع مارتان ، ص ٢٩ — ٣٠ .

(٢) ، (٣) راجع مارتان ، ص ٣٢ — ٣٣ .

(٤) هكذا يعتقد اليهود ، خلافاً لما يفهم من القرآن أن التجربة كانت فى سيدنا إسماعيل عليه السلام .

(٥) برهييه ، الأفكار الدينية والفلسفية ، ص ٦٣ — ٦٤ .

موسى وقد اقترب أكثر ما يكون من الحقيقة ، فصل الحيوانات عن الكائنات العاقلة ، وأظهر وحدة اللغة بالنسبة للناس فقط أول الأمر. على أن فيلون ، بعد أن رفع من شأن موسى هكذا ، لم يرض هذا التأويل ووصفه بأنه أسطوري أيضاً[١].

وبعد ذلك كله ، نراه يؤوّل — صيانة أيضاً للتوراة من أن تكون كتاب أساطير كبعض كتب اليونان — يؤول الأشخاص التي جاءت في قصص التوراة ، وذلك بأن يجعلها رموزاً لبعض حالات النفس . ومن مثل هذا : قصة خلق آدم ثم حواء من إحدى أضلاعه ، وإغراء الحية لهما ، وقتل قابيل لهابيل . . . كل هذا ونحوه تناوله فيلون بالتأويل المجازي الذي يُعتبر الغرض الأخلاقي هو الناحية الأساسية فيه[٢] .

ويتصل بهذا التأويل النفسي أو الروحي ، ما ذهب إليه من تأويل أشياء العبادة بجعلها رموزاً للحالة الداخلية للنفس . مثلا ، إن التابوت هو الروح بفضائلها غير القابلة للفساد ، وأفكارها التي لا ترى ، وأعمالها المرئية المشاهدة . وآنية صب الشراب موضوعة على المنضدة هي الروح الكاملة تفتح ذاتها لله . وزنبق الشمعدان هو فصل الأشياء الإنسانية والإلهية ، وعلو التابوت هو عظمة الروح التي تضحّي وتقدم قرباناً ، وزيت المصباح هو الحكمة[٣] .

وأخيراً ، في تلك الناحية ، نكتفي بالقول بأن فيلون يؤول أيضاً لغاية أخرى مهمة جدًّا في رأيه ، إذ أنها تعبر عن فكرته الأساسية من استعماله للتأويل المجازي ، وهي أن يصير الدين الموسوي ديناً عالميًّا ، وهذه الغاية يحول دونها فهم النصوص فهماً حرفيًّا دائماً .

ولذلك نراه يتشدد في ضرورة تأويل كثير من نصوص التوراة يتشدد حتى إنه ليقول : « هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريقة التأويل المجازي ليسوا أغبياء فحسب ، بل هم أيضاً ملحدون »[٤] .

---

(١) بريهييه ، الأفكار الدينية والفلسفية ، ص ٤٣ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٦٤ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٥٨ — ٥٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤١ .

ومما تقدم كله ، نرى أن أنواع التأويل التي عرفناها عن فيلون هي ثلاثة كما يذكر الأستاذ برهييه، وهي : التأويل الحرفي ذي الغرض ، والتأويل الحرفي البسيط ، والتأويل المجازي . وقد كان حرباً على النوعين الأولين دفاعاً عن الدين الموسوي ؛ وقد كان من هؤلاء وثنيون يريدون جعل التوراة بمنزلة كتب الأساطير اليونانية ، ومنهم يهود جهلاء هم أولى بالرثاء منهم بالموجدة. ولم يكن التأويل الذي يدعو إليه ويوجبه لكثير من نصوص التوراة إلا التأويل المجازي ، وكان مصدره في هذا الضرب من التأويل : الإلهام ، والبحث والتفكير الشخصي ، والمأثورات [1] .

* * *

والآن ، ماذا كانت نتيجة اصطناع فيلون طريقة التأويل المجازي حسب ما رأى لنفسه ، التأويل الذي عرفنا مبلغ تشدده في رعايته ؟

إن فيلون جعل التوراة بذلك تتسع لما كان يراه حقاً من الفلسفة الإغريقية ، ولعله بهذا قد رفع من شأن الدين الموسوي وكتابه المقدس في نظر العالم الهلنسي ، الذي كان يعيش فيه ، فقد كان يفاخر بهذا الكتاب وما حوى من حكمة — يوصل إليها بالتأويل — لم يصل فلاسفة اليونان لأسمى منها [2] .

ولكن ، على فرض أن فيلون نجح فيما أراده وعمل له ، فقد أفسد التوراة وأخرجها عن أن تكون كتاباً دينياً يتأثر به القلب والعقل معاً فيهدي بذلك قارئه للخير والسعادة [3] ؛ بل إنه كاد بصنيعه أن يمحو ما أنزله الله في التوراة من هدى ونور !

هذا ، وسنرى عند الحديث عن التأويل لدى ابن ميمون ، كيف أن سپينوزا الفيلسوف اليهودي أيضاً يعارض التأويل المجازي معارضة شديدة ؛ ويرى أن التوراة يجب أن تفسر بالتوراة نفسها ، لا بالفلسفة اليونانية أو غيرها من الفلسفات المختلفة .

---

(١) الأفكار الدينية والفلسفية ، ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) وافقني الأستاذ برهييه ، في جلسة خاصة بمنزله بباريس يوم الاثنين ١١ نوفبر سنة ١٩٤٦ ، على أن هذا الباعث له قيمته في تقدير البواعث التي بعثت فيلون إلى التأويل المجازي للتوراة .

(٣) وراجع برهييه ، الأفكار الدينية والفلسفية ، ص ٣١٥ .

ثالثاً ــ التأويل لدى ابن ميمون

إذا تركنا فيلون وتخطينا العصر الذى كان يعيش فيه ببضعة قرون ، نجد حبراً آخر من أحبار اليهود وفلاسفتهم يرى ضرورة التأويل المجازى للتوراة ، نعنى بذلك « ابن ميمون » الذى كان يعيش فى القرن الثانى عشر . بل نجد قبل ظهور ابن ميمون نفس التأويل لدى غيره من مفكرى اليهود؛ مثل سعاديا الفيومى (٨٩٢ ــ ٩٤٢ م) ، وابن جبريول من رجال القرن الحادى عشر .

* * *

ولأجل فهم طريقة ابن ميمون فى التأويل وغرضه منه والبواعث التى بعثته عليه ، لا نرى خيراً من الرجوع إلى كتابه « دلالة الحائرين » ، فقد أفصح عن ذلك كله بما يكفى الباحث ويرضيه . إنه يقول فى مقدمة هذا الكتاب :

« هذه الرسالة لها أيضاً غرض ثان ، وهو شرح النصوص المجازية الشديدة الغموض ، هذه النصوص التى نصطدم بالكثير منها فى أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحاً أنها من المجاز ؛ والتى ــ على الضد من هذا ــ يأخذها الجاهل والذاهل على معناها الخارجى دون أن يرى فيها معانى خفية » .

وهو يرى ــ أولا وقبل كل شيء ــ أن الأنبياء وتبعهم فى هذا علماء الشريعة ــ قد تكلموا بالمجاز عامدين فى الدين، وبخاصة إذا كان الأمر أمر المعارف التى لا تُطيقها العامة والتى لا يصل إليها إلا الخاصة ؛ نعنى قصة التكوين التى هى علم الطبيعة ، وقصة « المركبة السماوية » التى هى علم ما وراء الطبيعة . وهو فى هذا يقول : « إنه لأجل هذا نجد هذه الموضوعات أيضاً تتركز فى كتب النبوات على المجاز ، كما نجد علماء الشريعة يتكلمون فيها بالمجاز وبالإلغاز ، وهم يتبعون فى ذلك خطة الكتب المقدسة[1] .

وإذن ، يجب التأويل لفهم المجازات وما ترمى إليه من معان ؛ فذلك

---

(١) الدلالة ، حـ ١ : ١٠ من المقدمة . وانظر أيضاً ص ١٧ ، ففيها استشهاد من المؤلف ببعض آيات من التوراة على تكلم الأنبياء بالمجاز .

— فيما يؤكد ابن ميمون — هو المفتاح لفهم كل ما قاله الأنبياء ، ولمعرفة حقيقته تماماً . وبهذا التأويل نتجاوز المعنى الظاهر للنفس إلى المعنى المراد ، وكم بينهما من فرق !

على أن للمعنى الظاهر قيمته بالنسبة لطائفة خاصة ، كما أن للمعنى الخفى قيمته بالنسبة لطائفة أخرى. فكلمات الأنبياء تحوى ظاهرياً الحِكَمَ النافعة فى سبيل تحسين حالة الجماعات الإنسانية وغير هذا من أنواع الخير ، ولما ترمى إليه من معان خفية منافعُ لابد منها وبخاصة فى العقائد ما دام موضوعها هو الحقيقة لا ما يشبه الحقيقة[1].

وإذا كان ابن ميمون يرى ضرورة التأويل المجازى كما رأينا ، فهل يترك نفسه وغيره يؤول كما يريد ؟ أو هناك قواعد وأصول ينبغى أن يستهدى بها ؟ للإجابة عن هذا نذكر أنه ترك لنا فيما كتب ما يدل على أنه كان هناك أصول يسترشد بها ، ويمكن استخلاص هذه الأصول من تأويله نفسه فى كتابه « دلالة الحائرين »[2] .

(ا) يجب أن يكون فى الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفى .

(ب) أن يكون هذا المعنى الخفى أجمل وأليق من المعنى الذى يدل عليه النص بظاهره .

(حـ) أن نصير إلى التأويل إذا كانت النصوص لو أخذت حرفياً تؤدى إلى التجسيم أو جواز التُّقاة أو الكون فى مكان على الله ، ونحو هذا مما يتصل بصفات المخلوقين التى يستحيل عقلا أن تنسب إليه . ولهذا ، يجب إذاعة تأويل هذه النصوص وأمثالها للعامة والخاصة على سواء .

(د) أن يصار إلى التأويل متى قام الدليل العقلى الصحيح على بطلان المعنى الذى يؤخذ من ظاهر النص . ولهذا تُركت النصوص التى تشهد بظواهرها

---

(١) الدلالة ، حـ ١ ، ص ١٩ .

(٢) راجع حـ ١ : ١٩ ، ٥٧ وما بعدها ، فضلا عن مواضع أخرى . و حـ ٢ : ١٢١ وما بعدها ، فضلا عن مواضع أخرى أيضاً .

لحدوث العالم ، مع إمكان تأويلها ، لأنه لم يقدّم الدليل القاطع على قِدمه حتى من أرسطوطاليس .

(هـ) ألا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساساً من أسس الشريعة ؛ ولهذا كان السبب الثانى فى عدم تأويل النصوص التى تشهد بظاهرها لحدوث العالم : أن القول بقدمه — كما يرى أرسطوطاليس — يستأصل الدين من أساسه ، ويدمغ كل المعجزات بأنها أكاذيب .

(و) وأخيراً ، ألا يذاع من التأويل إلا القليل الذى يكفى لفهمه ، وأن يكون ذلك للمستعد له فحسب [١] .

وهذا الأصل نجد ابن ميمون يرعاه حقًّا ، ويتبين ذلك من كتابه لتلميذه « يوسف بن يهوذا » إذ يقول :

« إنك لم تسألنى إلا عن المبادئ الأولى (لعله يريد مبادئ الفلسفة الإلهية والطبيعية) ، ولكن هذه المبادئ لا توجد فى هذه الرسالة مرتبة ومنظمة يتلو بعضها بعضاً ؛ بل إنها على الضد من هذا لا توجد إلا فى غير وضوح ومختلطة بموضوعات أخرى يراد شرحها . وذلك ، بأن قصدى فى هذه الرسالة الاكتفاء بأن تلوح الحقائق وراء ستار يكاد يخفيها ، وبهذا لا أكون معارضاً للغرض الإلهى . . . » [٢] .

هذه هى الأصول الهامة التى أمكن استخلاصها من كتابه القيم الآنف الذكر ، والتى على هداها سار ابن ميمون فى تأويلاته ، ومنها يتبين أنه كان يسير على الجادّة التى سار عليها قبله وبعده أمثالُه من رجال الدين الفلاسفة والمفكرين .

وهنا ، نجد من المهم أن نلاحظ أنه — كأمثاله من الذين اصطنعوا التأويل

---

(١) فى هذه المسألة ، يرى ابن ميمون أن حجج القائلين بقدم العالم ليست قاطعة ، وأن حدوثه ليس مستحيلا ، وأنه لهذا يقبل فيها الحل الذى جاء به الوحى على لسان الأنبياء ، الحل الذى يشرح أموراً لا تصل القوة العاقلة النظرية إلى معرفتها . دلالة الحائرين ، حـ ٢ : ١٢٨ — ١٢٩ ، وانظر أيضاً ص ١٩٨ .

(٢) الدلالة ، حـ ١ : ١٠ من المقدمة .

فى الكتب الوحيية — قد عمل على أن تتفق التوراة والعقل ، أو والفلسفة السائدة فى عصره بتعبير آخر ؛ هذه الفلسفة التى كانت فى رأيه مفتاحاً لفهم بعض ما جاءت به كتب الأنبياء[١] ، ولكن نجد له مع هذا ما يدل بوضوح على تقديره للتوراة أكثر من تقديره للفلسفة .

وذلك ، بأنه قد يستعين حقًّا ببعض الآراء الفلسفية الصحيحة على فهم بعض ما جاء فى التوراة كما قلنا ، وقد يؤول بعض نصوصها تأويلا مجازيًّا لتتفق وما قام الدليل القاطع على صحته من الآراء الفلسفية كما ذكرنا آنفاً أيضاً . ولكنه مع هذا وذلك لا يجنح إلى التأويل إذا كان الأمر على غير ما ذكر ، بل يقبل الحل الذى جاء فى التوراة عن الأنبياء بلا تأويل .

ولذلك نراه يلوم جِدّ اللوم الذين قالوا بقدم العالَم تقليداً لأرسطوطاليس ، وغيره من الذين يعتبرون حجة فى الفلسفة ، دون دليل صحيح قاطع بالقدم ، ثم رفضوا لهذا ما جاء به الأنبياء مما يثبت الحدوث .

الأمر واضح إذن ؛ إن صاحب « دلالة الحائرين » يؤمن إيماناً تامًّا بأن ما قام عليه الدليل العقلى الصحيح القاطع لا يمكن أن يتناقض أو يتعارض وما جاء به الوحى ، فإن أحسسنا تعارضاً بينهما كان ظاهريًّا يجب أن يزول بتأويل النص . أو إذا لم يكن الدليل صحيحاً قاطعاً وجب قبول ما جاء به الوحى حتى ولو كان تأويله ممكناً ، وحتى لو كان الرأى الفلسفى لأرسطوطاليس أو غيره من مشاهير الفلاسفة .

ومهماً يكن فإن ابن ميمون بما ذهب إليه من التأويل حين يراه ضروريًّا ، قد وجد ما رآه حقًّا من فلسفة أرسطو فى التوراة والتلمود[٢] ، وإنه قد أعاد — فى رأيه — بصنيعه الطمأنينة للمحتارين المتردين ، وحقق فى رأيه أيضاً ما عمل له من التوفيق بين الفلسفة اليونانية والوحى الموسوى .

على أن هذا الصنيع من ابن ميمون كان حظه النقد الشديد من « سپينوزا » كما أشرنا إلى ذلك من قبل . إن هذا الفيلسوف اليهودى الهولندى (١٦٣٢ —

---

(١) برهييه ، فلسفة العصر الوسيط ، ص ٢٤٥ .

(٢) راجع « ابن ميمون — Maimonide » ، للأستاذ ليڤى ، ص ٢٤ .

١٦٧٧ م) يقرر فى رسالته « فى اللاهوت والسياسة» أن الكتاب المقدس قد شقى بمن سلطوا عليه التأويل فى جرأة لا نجدها لهم إزاء كتاب غيره . ثم ينتهى بتأكيد أن طريقة ابن ميمون لا فائدة منها مطلقاً ، وبأنها لا تدعنا ندرك المعانى الحقة للكتاب المقدس ؛ وإذن ، يجب رفض صنيع ابن ميمون باعتباره عملا ضاراً وعابثاً (١) .

* * *

وموقف سبينوزا هذا واضح ، وذلك متى لاحظنا رأيه فى العلاقة بين الوحى والعقل أو بين الدين والفلسفة ؛ فهما متمايزان فى الطبيعة والغاية كما ذكرنا من قبل ، ولهذا يجب الفصل بينهما وإبقاء كل منهما مستقلا فى دائرته الخاصة به .

رابعاً ــ التأويل لدى الكنيسة المسيحية

نحن الآن فى العالم المسيحى حيث يوجد دين جديد له كتاب موحى به ، ويحاول أن يكون عالمياً ، ويجد نفسه إزاء الفلسفة اليونانية التى صارت عالمية بالفعل ، ويرى مفكروه فى هذه الفلسفة حقائق لا يمكن إنكارها ، وبعضها لا يتفق وبعض نصوص الكتاب المقدس لهذا الدين السماوى . فكيف العمل ؟

كيف سيعمل رجال هذا الدين إزاء هذه الفلسفة ؟ أينكرون ما فيها من حقائق تعارض كتابهم المقدس ، وحينئذ لا يتكلفون عناء تفسير ما جاء بكتابهم تفسيراً فلسفياً ؟ أم يعترفون بها ، وإذن لا بد من تأويل بعض النصوص الدينية لتتفق وتلك الحقائق ؟

هكذا ، وضعت المشكلة أمام مفكرى العصر المسيحى وفلاسفته من أول ظهور المسيحية إلى نهاية العصر الوسيط ، بل إلى هذه الأيام ؛ كما وضعت من قبل أمام مفكرى اليهودية ، وكما ستظهر من بعد أمام فلاسفة الإسلام .

---

(١) رسالة فى اللاهوت والسياسة ، بالفرنسية ، ص ١٧٧ .

وليس علينا هنا تحقيق كيف يعلل رجال الكنيسة معرفة فلاسفة اليونان ما عرفوا من حقيقة : هل ذلك لأنهم أفادوا مباشرة إلى حد قليل أو كثير من الكتب الموحاة كما يرى البعض ومنهم القديس بولص نفسه متأثرين برأى فيلون الإسكندرى؟أو لأن كل إنسان له حظه من الوحى الطبيعى الذى مصدره « الكلمة — Le Verbe » ، هذا الوحى الذى سبق فى الزمن الوحى الذى مصدره الكلمة بعد أن تجسدت على ما يفهم من إنجيل القديس يوحنا .

ليس علينا تحقيق هذا التعليل ، ولكن نشير إلى أن « لاكتانس — Lactance » المتوفى سنة ٣٢٥ ، هذا المسيحى الحقيقى ، يعترف بأن كلا من هؤلاء الفلاسفة عرف جزءاً من الحقيقة ، وأن هذه الأجزاء فى مجموعها تكون الحقيقة كاملة . وكذلك نشير هنا أيضاً إلى أن القديس أوغسطين المتوفى سنة ٤٣٠ ، يرى من بعد « لاكتانس » أن ما هو حق من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة يوجد فى إنجيل يوحنا ، بل إنه ليوجد فى سفر الحكمة حقائق لم يعرفها أفلوطين نفسه [1] .

* * *

وإذن ، إذا كان الأمر هكذا ، أى إذا كان الإنجيل قد حوى ما هو حق من الفلسفة اليونانية ، بل حوى حقائق أخرى لم يصل إليها هؤلاء الفلاسفة اليونان ، وكان الإنجيل إذا أخذت نصوصه كلها حرفياً لا تظهر منه هذه الحقائق ، كان لابد من تأويل بعضها ليظهر ما فيها من المعانى الخفية الفلسفية. وهذا الموقف — والأمر كما ذكرنا — هو ما وقفته الكنيسة من أول أمرها ؛ حيث قبلت مبدأ احتمال بعض النصوص معانى متعددة ، ووجوب التأويل أحياناً حسب ما تعارف اليهود قبلهم عليه من قواعد وأصول .

حقاً ، إنه يعود إلى مدرسة الإسكندرية مبدأ تعدد معانى الكتاب المقدس ،

---

(١) راجع فى هذا وذاك كله Gilson. l'Esprit de la phi. du Moyen age. الطبعة الثانية، باريس سنة ١٩٤٤ ، الفصل الثانى ص ٢٢ — ٢٨ .

ومبدأ التأويل المجازى لبعض نصوصه ، هذا التأويل الذى ساد فى العصر الوسيط وبخاصة فى القرون الأولى منه ، والمثُل فى هذا لا تُعْوِزنا بحال .

هذا هو « كليمان Clément » الإسكندرى ، المتوفى نحو سنة ٢٢٠م ، يرى تأويل ما جاء فى الكتاب عن قصة خلق العالم فى ستة أيام ، لأن الله — كما يقول — لم يخلق شيئاً فى الزمان الذى لم يوجد إلا مع العالم نفسه [١] .

وطريق التأويل الذى اختطه كليمان ، نرى « أوريجين Origène » يسير فيه بأكثر جرأة وثباتاً وعزماً . إنه يعتبر — مثل فيلون — المعنى الحرفى الظاهر كالجسم ، والمعنى المجازى الخفى كالروح ؛ كما يؤول كل نص يفهم منه حرفياً التجسيم فى الله ، وكذلك ما جاء فى قصة التكوين عن خلق العالم فى أيام ستة ، وعن الجنة الأرضية ، وخلق حواء من ضلع من أضلاع آدم ، وما استتر به آدم وحواء من أوراق الشجر التى اتخذاها بعد أن ذاقا الشجرة المحرمة — ثياباً منهما تستر العورة [٢] .

وهذا التأويل من أوريجين لما ذكرناه ونحوه ، لم يعد شيئاً نكراً فى أيامه ؛ لأنه كان من المجمع عليه تقريباً من آباء الكنيسة فى القرون الخمسة الأولى تأويل قصة الخلق فى ستة أيام تأويلا مجازياً ، كما يذكر الأب مارتان .

وإذا تركنا أوريجين والقديس « چيروم Jérôme المتوفى سنة ٤٢٠ م والذى تأثر به فى وضوح ، نجد القديس أوغسطين يسير فى التأويل المجازى بفطنة ؛ إذ يرى وجوب التمييز بين ما يجب أن يؤخذ من النصوص حرفياً وبين ما يجب تأويله مجازياً ، على أن تكون نتيجة التأويل الاتفاق مع العقيدة . ومبدأ وجوب اتفاق نتيجة التأويل مع العقيدة نراه صار مبدأ متوارثاً لدى كثيرين من مفكرى رجال الدين المسيحى من بعد .

وكما كان هؤلاء حريصين على هذا ، كانوا حريصين كذلك على وجوب تقدير المعنى الحرفى أولا ، فهو الذى يقوم عليه المعنى المجازى ، كما

---

(١) الأب مارتان ، الكتاب السابق ذكره له ، ص ٣٨ — ٣٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٨ .

سنرى ذلك عند القديس توماس الأكويني ، حتى إن أحدهم ، « هيج Hugues يحمل بشدة على الذين يهملون المعنى الحرفي إلى الآخر المجازي متغافلين عن أن ذلك هو الأساس [١] . ومردّ حرص هؤلاء على هذين المبدأين هو أنهم كانوا رجال دين قبل أن يكونوا فلاسفة ، فلم يحاولوا قسر الكتاب المقدس على أن يتفق حتما والفلسفة .

على أنه في القرن الثاني عشر ليس لنا أن نمر دون إشارة إلى « أبيلارد — Abélard » المتوفى سنة ١١٤٢ م ، وقد كان معاصراً لـ « هيج » الذي عرفنا حملته الشديدة على من يهملون المعنى الحرفي ، فقد أمعن في التأويل المجازي .

لقد سار أبيلارد في هذا التأويل شوطاً بعيداً متأثراً بفيلون اليهودي ، وبهذا أمكنه أن يوحّد بين آراء أفلاطون وما جاء به الإنجيل [٢] . ولم يكن وحده متفرداً بهذه النزعة التوفيقية المغالية ، بل كان له نظراء في هذه الناحية عملوا على التوفيق بين أفلاطون والكتاب المقدس [٣] . ولكن أبيلارد كما كان يسلط التأويل على التوراة كان يؤول أيضاً في كتابات أفلاطون في شرحه له ، لما كان يرى من أن الفلاسفة كالأنبياء كانوا يتكلمون بالمجاز والألغاز تورية عما يريدون بيانه من حقائق [٤] .

وهنا ينبغي أن نشير إلى وقوف القديس « برنارد » موقف المعارض الشديد لأبيلارد فيما اصطنعه من طريقة فهم الفلسفة والإنجيل ، حتى كان ما هو معروف من الحكم على هذا بالسكوت وحرمان أنصاره سنة ١١٤٠ م .

وإذا تركنا القرن الثاني عشر إلى ما بعده ، نجد التأويل المجازي نزل عن مكانته التي عرفناها ، إلى درجة أنه لم يعد يُعدّ من التأويل أو التفسير بمعنى الكلمة .

---

(١) النهضة في القرن الثاني عشر ، ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

(٢) برهييه ، فلسفة العصر الوسيط ، ص ١٥٨ — ١٦٠ .

(٣) شارل بارني Ch, J, M. Panet ، مذهب الخليقة في مدرسة شارت La doctrine de La Création dans l'école de churtes طبع باريس سنة ١٩٣٨ م ، ص٢٠ ومواضع أخرى .

(٤) برهييه ، المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

فإنه من الحق أننا نجد فى القرن الثالث عشر «ألبرت الكبير» المتوفى سنة ١٢٨٠ م ، وهو يعتبر بحق أكمل ممثل للتفسير الحرفى[١] . فى رأيه أنه لا يوجد إلا تفسير واحد حرىّ أن يسمى تفسيراً ، وهو الذى يشرح المعنى المراد من المؤلف والذى يوحيه النص نفسه ؛ وأن أية فكرة لا يوحى بها النص لا يكون لها أية قيمة ، ولا تستحق أن يلقى المرء لها بالا ؛ على أنه قد يقبل أحياناً المعانى المجازية ، ولكن لا على أنها معان أخرى تعارض المعنى الحرفى ، بل على أنها تطبيقات لنتائج المعنى الأول الحرفى وتؤخذ منه[٢] .

وفى هذا الاتجاه لإهمال التأويل المجازى على أنه وسيلة لاستخراج ما فى الكتاب المقدس من فلسفة ، نجد تلميذ ألبرت الكبير الأشهر ، نعنى به القديس توماس الأكوينى أو غزالى المسيحية إن قُبِل منا هذا التعبير .

يصدُر هذا اللاهوتى الأشهر فى تفسير الكتاب المقدس عن أن كل ما عدا المعنى الحرفى لا يعتمد عليه ، وأنه لا شىء من تلك المعانى الأخرى إلا وهو موجود بوضوح فى المعنى الحرفى الذى ينبغى الاعتماد دائماً عليه[٣] . ولنا أن نقرر أن الأكوينى فى تقديره للمعنى الحرفى وجعل المعانى الأخرى تقوم عليه ، يستلهم القديس وغسطين كما يذكر هو نفسه ، كما يستلهم « هيج » وسان فيكتور .

وما ينبغى لنا أن نفهم من هذا أن الأكوينى يرفض دائماً التفسير المجازى المأثور وبخاصة أنه يُعنى كثيراً بما أثر من التفسير عن أسلافه . فإن من الحق أنه إن كان يستبعد التأويل المجازية لأنها لا تتفق وسياق النص ومحتواه ، فإنه يقبلها غالباً وكثيراً ، على أنه يميزها دائماً بعناية عن التأويل الحرفى .

والآن ، لننتهى من التأويل لدى رجال الكنيسة المسيحية ، نذكر أن الحال فى القرن الرابع عشر كان كما هو الحال فى الثالث عشر من الاتجاه للتأويل الحرفى وتقديره . كما نلاحظ أخيراً أن تأويل الكتاب المقدس ليتفق والفلسفة الإغريقية كان له رجاله ، مثل كليمانت الإسكندرى ، وأوريجين

---

(١) هيكل ، ص ٢١٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢١١ — ٢١٢ .
(٣) الخلاصة اللاهوتية ، بالفرنسية ، ص ٦١ .

وأبيلارد ، على اعتبار أنه يحوى كل الحقائق الفلسفية الصحيحة ، وأن التأويل أو التفسير أخذ بعد هذا اتجاهاً آخر هو وجوب اتفاق نتائجه والعقيدة ، وهذا الاتجاه كان له ممثلوه كما عرفنا آنفاً .

ومعنى هذا الاتجاه أن تفسير الكتاب المقدس صارت الغاية منه فهم الكتاب نفسه وحسب ما توحى به النصوص من معان ، لا ليتفق مع هذه الفكرة أو تلك من الفلسفة اليونانية ، كما أصبحت الغاية منه أيضاً التدليل على الآراء والعقائد اللاهوتية .

* * *

وهكذا ، رأينا كيف كان موقف رجال الدين الموسوى ، ثم رجال الدين المسيحى من التأويل ، ومدى عنايتهم به . وعلينا بعد ذلك أن ننتقل أخيراً لبحث مسألة التأويل لدى مفكرى الإسلام أيضاً .

خامساً : التأويل لدى المسلمين

وأخيراً ، قد ثارت المسألة نفسها فى الإسلام واتخذت الوضع نفسه ، وربما كان ذلك للعوامل نفسها التى من أجلها ثارت فى اليهودية والمسيحية مع زيادة عامل آخر . ونعنى بهذا محاولة كل أصحاب مذهب من المذاهب الإسلامية — وبخاصة فى علم الكلام وفى التصوف — إيجاد سند لآرائهم من كتاب الدين الأول نفسه ، وطريق ذلك تأويل نصوص القرآن العظيم التى يرون ضرورة تأويلها حسب القواعد التى ذهبوا إليها .

وقبل الكلام عن التأويل لدى مفكرى الإسلام ، نشير أولا إلى أن تفسير القرآن — وكم بين التفسير الذى يراد منه فهم القرآن وبين التأويل الذى يراد منه الاستدلال لرأى أو مذهب معين من فرق ! — كان ينظر إليه فى فجر الإسلام والصدر الأول منه بعين الحذر الشديد ، إذ كان رجال السلف الصالح يتهيبون القرآن .

روى ابن سعد فى طبقاته أن القاسم بن محمد بن أبى بكر وسالم بن عبد الله ابن عمر كانا يمتنعان من تفسير القرآن إذ يريانه أمراً خطيراً[١] ، كما ضرب سيدنا عمر بن الخطاب بيده درّته ضرباً وجيعاً رجلا كان يسأل عن متشابه القرآن[٢] ، وكذلك كان الأمر فى أيام بنى أمية[٣] .

على أنهم ما كانوا يرون بأساً فى تفسير القرآن بالمأثور الثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين بالنقل الصحيح ، بل قد ظهرت الحاجة شديدة إليه ، والمثل الأعلى لهذا الضرب من التفسير نجده فى تفسير الطبرى المعروف .

ومع هذا ، فلم يلبث القرآن أن ناله ما نال الكتاب المقدس من قبل ، الأمر الذى نقده بشدة سپينوزا من قبل ؛ فقد ظهرت التأويل المجازية لكثير من آياته على أيدى المعتزلة والمتصوفة والشيعة ، بل قبل هذه الفرق أيضاً[٤]. لكن رجال هذه الفرق هم الذين توسعوا فى هذا الضرب من التأويل ، وكان لهم من اصطناع هذه الطريقة أغراض محدودة ، ولهم لبلوغ هذه الأغراض وسائلهم الخاصة .

لدى المعتزلة :

أراد المعتزلة ، وهم الفرقة المعروفة من فرق علم الكلام ، أن يُبعدوا عن الله تعالى كل ما يوهم التجسيم أو التشبيه ، وأن يؤكدوا وحدانيته من كل وجه وعدله وحرية المرء فى أعماله ، ليكون مسئولا حقًّا وعدلا عنها ، وأن يبعدوا الخرافات والأساطير عن الدين ؛ ومن ثم صرفوا كثيراً من الآيات

---

(١) الطبقات الكبرى ، نشر ليدن ، حـ ٥ : ١٣٩ و ١٤٨ .

(٢) تفسير المنار ، حـ ٨ : ٦٥١ .

(٣) ابن سعد ، حـ ٦ : ٤٧ و ٦٤ ؛ الغزالى ، إلجام العوام عن علم الكلام ، طبع القاهرة سنة ١٣٥١ هـ ، ٣٤ .

(٤) راجع مثلا تفسير مجاهد المحدث المعروف لقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة » (سورة القيامة : ٢٢ ، ٢٣) ، وقد ذكره الطبرى فى تفسيره حـ ٢٨ : ١٠٤ .

عن معانيها الحرفية الظاهرية إلى معان أخرى مجازية ، واستعانوا فى هذه السبيل الوعرة الشاقة بالقرآن نفسه فى آيات أخرى[١] وباللغة يجدون بها ما يساعدهم فى تقرير المعانى التى يرونها[٢] .

ومن أجل ذلك ، نجد بينهم وبين فيلون وابن ميمون تشابهاً كبيراً من ناحية الغاية من التأويل من بعض النواحى ، وإن كان المعتزلة لم يكن من هدفهم أن يعملوا لإظهار اشتمال القرآن على أمهات الأفكار والآراء الفلسفية اليونانية كما كان صنيع المتقدمين .

ومن الميسور أن نأتى بمثل كثيرة لتأويل المعتزلة فى القرآن ، ولكن نرى أن هذا ليس ضرورياً هنا ؛ إذ لا يتصل اتصالا كبيراً بموضوع عملنا الأصلى . ويكفى أن نذكر أنه يمكن الرجوع فى ذلك إلى :

(ا) « محاضرات » الشريف المرتضى أبى القاسم على بن الطاهر المتوفى سنة ٤٣٦ هـ[٣] .

(ب) « الكشاف » لمحمود بن عمر الزمخشرى الذى جاء بعد سابقه بقرن من الزمان ، ويعتبر هذا الكتاب المثل الأعلى للتفسير الاعتزالى .

ومع أن هذا الكتاب كله تأويل اعتزالية فلا ضرورة للإشارة إلى مواضع معينة منه ، ولكن مع هذا نشير إلى تأويله لهذه الآيات من باب التمثيل :

(ا) الآية ٢٥٥ من سورة البقرة : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم . . وسع كُرْسيه السموات والأرض . . . . » .

(ب) الآية ١٨ من سورة آل عمران : « شهد الله أنه لا إله إلا هو

---

(١) راجع مثلا استعانة الزمخشرى بآية : « لا تدركه الأبصار » (سورة الأنعام : ١٠٣) على نفى رؤية الله التى تشير إليها حرفياً آيتا سورة القيامة اللتين ذكرناهما فى الهامش السابق .

(٢) راجع مثلا تفسير المرتضى لآية : « واتخذ الله إبراهيم خليلا » (سورة النساء : ١٢٥) ، ومناقشة ابن قتيبة لهذا التأويل الاعتزالى فى كتابه (تأويل مختلف الحديث ص ٨٣) ، ومناقشته لتأويل اعتزالية أخرى متوسلين باللغة كذلك ص ٨٠ وما بعدها .

(٣) ومن باب التمثيل ، يراجع تأويله للآية ٢٩ من سورة التكوير : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » ، والآية ٢٤ من سورة الأنفال : « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » ؛ ليتفق المعنى مع مذهبه ، مع أن كلا منهما تدل بظاهرها على نفس حرية الإرادة .

والملائكةُ وأولو العلم قآئماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم» .

(جـ) الآية ١٢٩ من السورة نفسها : « ولله ما فى السموات والأرض ، يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ، والله غفور رحيم » .

(د) الآية ١٧٢ من سورة الأعراف : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم . . . » .

(هـ) الآية ٧٢ من سورة الأحزاب : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبَيْنَ أن يَحمِلْنَها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا » .

(و) الآية ١٠ من سورة فصلت : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » .

إلى غير ذلك من الآيات التى لا تكاد تحصر ، والتى سلط عليها المعتزلة التأويل بكل سبيل ، وذلك لتتفق معانيها مع مذهبهم المعروف .

على أنه مع هذا ما ينبغى لنا — وقد أشرنا إلى هذا آنفاً — أن نقول بأن المعتزلة ، بما أوّلوا من آيات القرآن تأويلا مجازياً كانوا يريدون أن يظهروا ما رأوه حقاً من فلسفة اليونان فى القرآن ، كما كان الأمر بالنسبة إلى صنيع فيلون الإسكندرى وابن ميمون الأندلسى فى التوراة . وكذلك ليس لنا أن نقول بأنهم تأثروا هذين المفكرين اليهوديين فى طريقة التأويل ، وإن كان الشبه غير قليل بين طريقة الأولين وطريقة المعتزلة .

كل ما فى الأمر — على ما نعتقد — أن المسألة كما ثارت فى اليهودية والمسيحية وضعت كذلك بالنسبة للإسلام ، أى أنه يجب تنزيه الله تعالى عن كل ما يوهم أن له شَبَهاً كثيراً أو قليلا بالإنسان ، ومعنى هذا تنزيهه عن الصفات الجسمية والعواطف البشرية : كأن يكون له وجه أو يدان أو عينان أو قدمان ، أو يكون له حركة وينتقل من مكان إلى آخر ، أو أن يحس ما يحسه الإنسان من الغضب والمكر والفرح ونحوها من الإحساسات والعواطف البشرية .

ولكن القرآن وكذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، اشتملا على نصوص كثيرة تشير — إذا أخذت حرفياً — إلى التجسيم والتشبيه وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية ، فيجب إذن صرفها عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معان أخرى مجازية ، وبخاصة أن القرآن نفسه استعمل التمثيل أحياناً في تفهيمنا ما يريد .

ومن ذلك قوله تعالى (سورة البقرة : ٢٦) : « إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها . . . » ، وقوله (سورة الحشر : ٢١) : « لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله ، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » .

على أن المسألة وإن اتخذت نفس الوضع لدى كثير من رجال الديانات الثلاث ، فإن الأسباب قد تختلف كثيراً أو قليلا . لم يكن — في رأينا — من الأسباب لدى المعتزلة ، الاعتزاز بأن التوراة اشتملت على ما ثبت صحته من الفلسفة اليونانية أو ما عرفوا منها كما كان الأمر بالنسبة لفيلون مثلا ، بل الأمر أن المعتزلة فرقة من رجال علم الكلام لهم مذهب خاص ، فأرادوا أن يجدوا له — مثل غيرهم من المتكلمين المسلمين — أدلة من القرآن على ما ذهبوا إليه .

وقد وجدوا الأمر يسيراً أحياناً فلم يحتاجوا إلى التأويل المجازي ، ووجدوه عسيراً أحياناً بالنسبة لكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فعملوا على تأويلها ، وساعدهم على ذلك ما هو معروف في البيئة الإسلامية من أن كثيراً من آيات القرآن تحتمل الواحدة منها معاني كثيرة مختلفة [1] .

على أن هذه الفكرة نفسها ، وخشية القطع برأي في تفسير القرآن ، جعلا بعض العلماء المسلمين يترددون في تعيين المعنى المراد من بعض الآيات ، ومن هنا جاءت تسميتهم « بالوقوف » [2] ، ومنهم المتكلم المشهور عبيد الله

---

(١) راجع مثلا ، طبقات ابن سعد ، جـ ٢ قسم ٢ ص ١١٤ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ، طبعة كيورتن ، ص ١٢٠ ؛ طبقات الحفاظ للذهبي ، جـ ٢ : ٦٩ .

ابن الحسن العنبرى [١] .

أما موقف أهل السنة فى مقابل هؤلاء المعتزلة ، فمن الممكن إيجازه فى أنهم ينقدون بشدة طريقة المعتزلة فى تأوياهم القرآن تأويلات يظهر فيها الميل إلى الرأى والتعسف ، وهذا الموقف يظهر لنا واضحاً جداً فى تفسير الإمام المتكلم المتفلسف فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ، وتفسيره هذا يعتبر بحق فى نظر كثير من الباحثين نهاية ما وصل إليه إنتاج المسلمين الفكرى فى هذه الناحية . ومنه نعرف أن المؤلف قد عنى عناية شديدة بتفنيد آراء المعتزلة التى عملوا بكل جهدهم للاستدلال لها — إن لم نقل لأخذها — من القرآن .

لدى المتصوفة والشيعة :

هذا ، وبجانب التأويل الاعتزالى نجد ضرباً آخر من التأويل سار فيه أصحابه إلى أبعد الشوط ، ونعنى به التأويل الصوفى .

وفى الحق ، أن المتصوفة لهم تأويل مجازية للقرآن خاصة بهم ، وأغلبها — إن لم نقل كلها — متطرف إلى حد بعيد ، وهم مثل الشيعة يرون أن الإمام على بن أبى طالب عنده عن الرسول صلى الله عليه وسلم علم هذه التأويل كلها التى ينبغى ألا تلقن إلا للمريدين وحدهم شيئاً فشيئاً [٢] .

وفى هذا يقول عمر بن الفارض ، الشاعر الصوفى المعروف ، فى قصيدته التائية المشهورة :

وأوضح بالتأويل ما كان خافياً على ، بعلم ناله بالوصية

وإذن ، الإمام على بن أبى طالب هو إمام التصوف الإسلامى فى نظر الصوفية ، وهذا الرأى الذى أخذه المتصوفة عن الشيعة ينكره بتاتاً أهل السنة بحق ؛ فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يخص أحداً من صحابته أو ذوى قرابته

---

(١) النجوم الزاهرة لأبى المحاسن ، طبعة جونبول ، حـ ١ : ٤٤٤ وما بعدها ؛ تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ، ص ٥٥ — ٥٧ .

(٢) وراجع فى هذا « العقيدة والشريعة فى الإسلام » للمستشرق « جولد تسيهر » ، ص ١٣١ من الطبعة الفرنسية = ١٤٠ — ١٤١ من ترجمتنا العربية مع آخرين نشر دار الكاتب المصرى بالقاهرة عام ١٩٤٦ .

بعلم خاص ظاهرى أو باطنى [١] .

وإن من الحق مع هذا — على ما نعتقد — أنه وإن كان غير صحيح ما ذهب إليه الشيعة والمتصوفة من إسنادهم للإمام على علماً باطنياً يشمل المعانى الخفية للقرآن التى خصه بها الرسول ، فإنه ليس من السهل أن ننكر تفاوت العقول فى فهم الكتاب العظيم وإدراك ما تضمنه من تعاليم وحقائق ؛ وفى هذا يرى الغزالى أن أكابر الصحابة، وفى مقدمتهم عمر وعلى ، فهموا من أسرار الدين وحقائقه أكبر نصيب [٢] .

ونحن ، وإن لم يكن من قصدنا بحث مشكلة التأويل بحثاً خاصاً ، نرى من الخير أن نشير إلى أن تأويل الصوفية والشيعة — وبخاصة الباطنية منهم — تختلف عن تأويل المعتزلة بأمرين :

(ا) المبالغة فى التأويل المجازى الذى لا قرينة مطلقاً عليه من القرآن ، فى طلب ما زعموه من المعانى الخفية فيه حتى خرجوا به عن معانيه الحقة الواضحة التى لا ريب فيها .

(ب) إسناد هذه التأويل للإمام على كما رأينا بلا دليل صحيح .

وبعد هذا وذاك ، نرى هؤلاء وأولئك يشتركون مع المعتزلة فى أنهم عملوا جاهدين على إدخال آرائهم الفلسفية فى القرآن والحديث بطريق ذلك التأويل المجازى ، فبه — على رأيهم — يستخلص ما فى النصوص الدينية الوحيية من حقائق فلسفية عميقة تستتر وراء المعانى الحرفية لهذه النصوص .

والمثل لهذه التأويلات الشيعية والصوفية كثيرة جداً ، ومن اليسير أن يجدها من يريدها فى التفاسير القرآنية لكل من هاتين الفرقتين . ونشير من بين التفاسير الصوفية إلى :

(ا) كتاب حقائق التفسير لأبى عبد الرحمن السلمى النيسابورى المتوفى سنة ٤١٢ هـ .

---

(١) العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ص ١٤٠ ، ١٤١ من الترجمة العربية .

(٢) إلجام العوام ، طبعة القاهرة سنة ١٣٥١ هـ ، ص ٣١ و ٣٨ .

(ب) تفسير محيي الدين بن عربي ، المتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

(جـ) تأويلات القرآن ، لعبد الرازق القاشي أو القاشاني السمرقندي ، المتوفى سنة ٨٨٧ هـ .

ومع ذلك ، فإننا نرى أن نأتي بمثال واحد للتأويل الصوفي ، ومثال واحد آخر للتأويل الشيعي . يقول الله تعالى في سورة يس (الآيات ١٢ — ١٧) : « واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون ، إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعزّزنا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون ، قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا وما أنزل الرحمن من شيء إن أنتم إلا تكذبون ، قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون ، وما علينا إلا البلاغ المبين » .

فهذه الآيات وما تلاها لم تجئ حسب معناها الظاهر — وهو الصحيح المراد بلا ريب — إلا لتقص علينا للعبرة والذكرى نبأ أصحاب القرية الخاطئة الضالة مع الرسل الثلاثة الذين أرسلهم الله إليها فكذبوهم . ولكن المتصوفة تركوا هذا المعنى الظاهر وزعموا أن لها معنى خفيًّا باطنيًّا ؛ فرأوا أن القرية ليست إلا الجسم ، وأن الرسل الثلاثة هم الروح والقلب والعقل ، وهكذا أوّلوها كلها تأويلا مجازيًّا لا دليل ولا قرينة عليه [١] .

والمثال الثاني هو تأويل هذه الآيات الأولى من سورة الشمس : « والشمس وضحاها ، والقمر إذا تلاها ، والنهار إذا جلاّها ، والليل إذا يغشاها » . فالله تعالى يقسم في هذه الآيات وما تلاها ببعض الظواهر الطبيعية الفلكية الكبيرة على ما أراد تقريره بعدُ من الحق ، وهذه معان ظاهرة وهي الصحيحة المرادة بلا ريب . ولكن الشيعة بتفسيرهم الذي بلغ الذر وة من التعصب والتعسف أولوها — لتشهد لهم ببعض ما ذهبوا إليه — تأويلا مجازيًّا عجباً ؛ فزعموا أن المراد بالشمس محمد صلى الله عليه وسلم ، وبالقمر علي بن أبي طالب ، وبالنهار الحسن والحسين رضي الله عنهما ، و بالليل الأمويون [٢] !

---

(١) وراجع جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٤٠ . وهذا المثال وتأويل الآيات مأخوذ من كتاب « تأويلات القرآن » للقاشاني .

(٢) وراجع جولد تسيهر ، الكتاب الآنف ذكره ، ص ١٧٥ — ١٧٦ ، ٣٣٠ .

وهكذا نجد الغالين من هاتين الفرقتين قد بالغوا فى التأويل، فحمّلوا القرآن كثيراً من المعانى والآراء التى لا يُقرّها بحق أهل السنة ، وجعلوا للآية الواحدة معانى باطنية متدرجة فى صعوبة معرفتها والإحاطة بها ، وفى هذا يقول جلال الدين الرومى الشاعر الصوفى المعروف ، وهو ما يوافقه عليه الشيعة الباطنية الإسماعيلية :

« اعلم أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ، ولكنها على سهولتها تخفى وراءها معنى خفياً مستتراً .

ويتصل بهذا المعنى الخفى معنى ثالث يحير ذوى الأفهام الثاقبة ويعييها ، والمعنى الرابع ما من أحد يحيط به سوى الله واسع الكفاية ، من لا شبيه له ، وهكذا نصل إلى معانى سبعة ، الواحد تلو الآخر .

ولذلك لا تتقيد يا بنى بالمعنى الظاهرى ، كما لم يرَ إبليس فى آدم إلا أنه مخلوق من الطين [١] » .

لدى الغزالى وابن تيمية :

وإذا تركنا المعتزلة والشيعة والمتصوفة ، نرى مشكلة التأويل تعرض لأهل السنة من رجال علم الكلام ؛ فيتعرض لها كل من الغزالى وابن تيمية ، ويقف كل منهما منها موقفاً خاصاً يتعارض وموقف الآخر .

تعرض الغزالى لهذه المشكلة ولا عجب فى هذا ؛ فهو متكلم ومتصوف وفيلسوف معاً ! فهل نراه يسرف فى تأويل القرآن والحديث كالمعتزلة والمتصوفة ومن إليهم ؟ أو نراه يسير فيه بحذر وعلى ابينة كابن رشد مثلا ؟

حجة الإسلام يرى أن فى القرآن والحديث نصوصاً تفيد غير معانيها الظاهرية ، ولهذا يجيز تأويلها ، ولهذا أيضاً عنى بوضع رسالة فى ذلك تسمى « قانون التأويل » ، كما تناول هذه المشكلة بالبحث فى رسالة أخرى هى « إلجام العوام عن علم الكلام » . ومن تلك النصوص ، مثلا ، ما يشير بظاهره إلى التجسيم

---

(١) جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ص ٢١٦ — ٢١٧ ، عن « مثنوى » نشر هوينلفيلد ، ص ١٦٩ .

أو التشبيه فى ذات الله تعالى أو صفاته .

وذلك مثل الآيات التى توهم بظاهرها أن له تعالى بعض ما للإنسان من الأعضاء والحواس ، وأنه يتحرك وينتقل ، ويجلس على العرش ، وأنه فوقنا . ومثل ما جاء فى بعض الأحاديث من أنه ينزل فى كل ليلة إلى السماء الدنيا .

فهذه النصوص القرآنية والحديثية يرى الغزالى أن لها معانى خفية لا يصل إليها إلا أهل المعرفة ، وأن «وقف العامى» منها هو التصديق بها مع الاعتراف بالعجز عن فهمها ، والتسليم فيها لأهل المعرفة القادرين على إدراك المراد منها [١] .

وينبغى أن نلاحظ أن « العامة » هنا يدخل فيهم الأديب والنحوى والمفسر والمحدث والفقيه والمتكلم ، بل كل عالم سوى « المتجردين لعلم السباحة فى بحار المعرفة »[٢] ، أى المتصوفة . وإذن لم يخرج من العامة إلا المتصوفة ، كما لم يخرج ابن رشد من العامة إلا الفلاسفة على ما تقدم ذكره .

وهؤلاء المتصوفة أى « أهل الغوص فى بحر المعرفة » ، لا يصل إلا واحد من كل عشرة منهم — فى رأى الغزالى — إلى معرفة « الدر المكنون والسر المخزون [٣] » . وبعبارة أخرى ، إن أسرار هذه النصوص ومعانيها الخفية ليست خفية بالنسبة للرسول وأكابر الصحابة ، كأبى بكر وعمر وعلى ، ويلحق بهم الأولياء والعلماء الراسخون[٤] .

وإذا كانت هذه المعانى الخفية يصل إلى إدراكها « أهل المعرفة » ، فهل لهم أن يذيعوها بين الناس ، أى هل لهم أن يظهروا للناس جميعاً ما يدركونه من التأويلات .

يجيب الغزالى عن هذا إجابة تجعلنا نلمح فيه المتصوف الذى لا يرى أن يطلع على الأسرار إلا المريدون ، إنه يرى أن لمن عرف التأويل أن يحدث به من هو مثله فى الاستبصار ، أو من هو مستعد للمعرفة وطالب لها ومقبل

---

(١) إلجام العوام ، ص ٥ وما بعدها .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٦ .
(٣) إلجام العوام ، ص ١٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣١ و ٣٨ .

عليها بكله ، ثم يختم ذلك بقوله فى شبه قاعدة عامة : « فإن منْع العلم أهلَه ظلم ، كبثّه لغير أهله » [١] .

وما ينبغى لنا أن نفهم من إجازة الغزالى التأويلَ لأهله وإجازته إظهارَ التأويلات لمن هو أهل لمعرفتها ، أنه فى هذا أو ذاك كابن رشد الذى رأينا فيما سبق عنه أنه يجيز إذاعته فى هاتين الحالتين كما أجاز ابن ميمون من بعده — ليس لنا أن نفهم هذا ، فإن أهل التأويل وأهل المعرفة فى رأى «حجة الإسلام» هم المتصوفة كما عرفنا ، على حين أنهم الفلاسفة عند فيلسوف الأندلس و بلديّه الحبر اليهودى ، وشتان بين أولئك وهؤلاء !

ومهما يكن من شىء فإن الغزالى — بما وضع من قانون للتأويل — جعل الذين يبحثون فيما بين المعقول والمنقول من « تصادم فى أول النظر وظاهر الفكر » خمس فرق ، وجعل الفرقة الخامسة هى المحقة ، وهى التى وقفت موقفاً وسطاً بين المعقول والمنقول ، إذ جعلت كلا منهما أصلا وسبيلا إلى المعرفة ، وأنكرت أن يكون بينهما تعارض حقيقى ، وعملت على التوفيق والجمع بينهما على ما فى هذا من مشقة وعسر فى أكثر الأحيان .

ولهذه المشقة والعسر يجب أحياناً الكفّ عن التأويل ، وعدم تعيين المعنى الخفى المراد ما دام لا يوجد الدليل القاطع على تعيين هذا المعنى الذى يقصده الله أو الرسول عليه الصلاة والسلام .

مثلا ، جاء فى القرآن والحديث أن أعمال الإنسان توزن يوم القيامة ، والعقل يقطع بلا شك أن المعنى الظاهر الحرفى غير مقصود لأنه غير معقول . وإذن لابد من تأويل لفظ « الوزن » تأويلا مجازيًّا بإرادة نتيجته وهى تعرّف مقدار العمل ، أو تأويل لفظ « العمل » بإرادة الصحيفة التى كان مكتوباً فيها . وليس لدينا ما يدل دلالة قاطعة على أن هذا التأويل أو ذاك هو المراد .

---

(١) إلجام ... ، ص ١٩ .

(٢) راجع فى هذا وما يتلوه من بيان الفرق الخمسة ، قانون التأويل طبع القاهرة سنة ١٩٤٠ م ، ص ٦ وما بعدها .

والنتيجة أنه يجب الكف عن تعيين المعنى المجازى المراد ، لأنه لا يجوز الحكم على مراد الله أو رسوله بالظن والتخمين .

من هذا كله نرى الإمام الغزالى — مع مشاركته للصوفية فى أنه يوجد « مريدون » يصح أن تذاع لهم التأويلات الحقيقية والمعانى الخفية لبعض النصوص المقدسة — لم يُفْرِط كما أفرطوا فى التأويل ، بل إنه رأى التوقف فيه فى حالات كثيرة عندما لا يوجد دليل قاطع على تعيين المعنى المجازى المراد .

أما الإمام تقى الدين أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية والمتوفى عام ٧٢٨ هـ ، وبه نختم هذا البحث الذى طال وإن كنا نرى أن ذلك كان ضروريا فى نظرنا — فإنه قد وقف بالنسبة لمشكلة التأويل موقفاً معارضاً كما رأينا عند من سبق من أولئك الفلاسفة والمفكرين .

إنه يرى أن يفرق بين لفظ « التأويل » فى عرف السلف ، وبينه عند المتكلمين — وبخاصة المعتزلة — والمتصوفة والفلاسفة من رجال الدين .

التأويل فى رأى رجال السلف الإسلامى هو التفسير وبيان المراد من النص القرآنى أو الحديثى ، وبهذا المعنى : ورد كثير فى القرآن نفسه ، وهو التأويل المقبول . ويقال على هذا المعنى : إن الصحابة والتابعين كانوا يعرفون تأويل القرآن الذى فسروه كله ، ومن ثم قال الحسن البصرى من التابعين : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم ما أراد بها [١] .

ولذلك لا يجوز التوقف وترك بيان معنى الآية من آيات القرآن ؛ لأن الله أمرنا أن نتدبر القرآن وأن نفهمه ، والرسول لم يترك هذا من غير بيان للصحابة . إلا أن يقال إن الرسول كان لا يعلم معانى القرآن الذى أنزل عليه . أو كان يعلمها ولم يبلغها كلها للناس مع أنه مأمور من الله بالتبليغ ، وكل ذلك غير مقبول ولا معقول [٢] .

---

(١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، على هامش كتاب منهاج السنة النبوية ، طبع بولاق سنة ١٣٢١ هـ ، جـ ١ : ١١٥ — ١٢٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٦ — ١١٨ .

ونرى أن ابن تيمية غير مفهوم تماماً هنا ؛ فإنه يرى مع تأكيده أن الصحابة والتابعين كانوا يفهمون القرآن كله ، أن ما جاء فيه عن الله وصفاته واليوم الآخر وما يجرى فيه من أمور غيبية كان أولئك الصحابة والتابعون يعلمون تأويله وتفسيره ، وإن لم يعرفوا كيفية ما أخبر به الله من ذلك كله[١] !

هذا ، وأما النوع الآخر من التأويل الذى يتكلم عنه كثيراً الفلاسفة والمتصوفة وبعض رجال علم الكلام ، فهو أمر آخر غير النوع الأول . إنه فى اصطلاحهم الخاص : « صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى آخر يخالف ذلك »[٢] ، أى صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر خفى .

وهذا ضرب من التأويل لم يغب عن الرسول صلى الله عليه وسلم الذى بيّن بنفسه فى كل موضع يجب فيه ترك المعنى الظاهرى ، المعنى الآخر المراد بهذا اللفظ ؛ وذلك لأنه « لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذى مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان المراد الحق ، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم[٣] » .

وما دام الأمر كذلك ، فلا تعارض إذن بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح ، أى لا تعارض بين ما يؤدى إليه العقل السليم وبين ما ثبت نقله عن الرسول .

هكذا يرى ابن تيمية ، وهو يؤكده بأنه قد تحقق ذلك بنفسه ؛ إذ تبين له بعد تفكير طويل اتفاق ما وصل إليه العقل الصحيح النظر فى المسائل الكلامية الكبرى كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوات والمعاد ، مع ما جاء عن ذلك فى الشريعة تماماً[٤] .

ولنا أن نأخذ بحق مما تقدم أن مشكلة التأويل لم توضع أمام ابن تيمية ،

---

(١) موافقة صريح المعقول ، حـ ١ : ١١٩ — ١٢٠ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١١٩ .
(٣) موافقة صريح المعقول ، حـ ١ : ١٠ .
(٤) نفس المرجع ، ص ٨٣ .

بمعنى أنه لم يرها مشكلة تتطلب حلاً لها . وذلك بأن هذه المشكلة لم تعرض للمفكرين من رجال الدين إلا لما رأوه من وجود تعارض بين ما ثبت بالعقل وما ورد به الشرع ، فاضطروا التأويل ما لا يتفق والعقل من النصوص الدينية الوحيية .

ولكن ابن تيمية لا يرى وجود تعارض مطلقاً ، والمنقول الذى يقال إنه يخالف العقل لا يكون إلا حديثاً موضوعاً أو نصاً آخر لايدل دلالة قاطعة على ما يراد الاستدلال به عليه . وعلى فرض وجود تعارض بين العقل والنص يجب ترجيح الأخذ بالنص الثابت عن الأنبياء على ما يؤدى إليه العقل واستدلاله .

ومن الحق أنه ذكر فى بعض ما كتبه فى هذا الشأن أنه عند تعارض العقل والسمع يجب تقديم ما تكون دلالته قطعية منهما ، سواء أكان هو الدليل العقلى أم الدليل السمعى ، ولكنه قال بعد هذا بقليل : « ولكن كون السمعى لا يكون قطعياً دونه خرط القتاد »[1] . أى أن الدليل السمعى — متى ثبت صحة النقل ، يقدم دائماً على العقل وما يؤدى إليه . وكل ذلك يؤدى بنا إلى النتيجة التى استخلصناها ، وهى أن مسألة التأويل لم توضع أمام ابن تيمية إذ لم يكن لديه أسبابها .

ومن أجل هذا ، نرى الإمام تقى الدين ينقد بشدة ابن سينا والغزالى وابن رشد وابن ميمون ، وغيرهم من المتصوفة والملاحدة الذين اصطنعوا طريقة التأويل لبث آرائهم فى القرآن والحديث وبذلك مزجوا هذين المصدرين المقدسين بالآراء الفلسفية التى جعلوها أصلا يؤولون النصوص الدينية بحسبها لتتفق معها ؛ ولذلك أيضاً قد يضطرون — عندما يجدون النص لا يوافق ما زعموه حقاً بعقولهم — إلى أن يقولوا إن الرسل تكلموا على سبيل التمثيل والتخييل للحاجة إلى إفهام العامة وأمثالهم[2] .

---

(١) موافقة صريح المعقول ، جـ ١ : ٤٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٣ و ١١٧ . وراجع كتاب منهاج السنة ، جـ ١ : ٩٨ .

لدى ابن رشد :

والآن ، وقد رأينا مشكلة التأويل فى النصوص المقدسة توضع قبل ابن رشد فى اليهودية والمسيحية والإسلام أمام الفلاسفة والمفكرين من رجال هذه الديانات — علينا أن نقارن موقف ابن رشد فيها بموقف غيره ممن تناولناهم بالدراسة .

لم يحاول ابن رشد أن يجعل من القرآن أو الحديث كتاباً فلسفيًّا ، أو لم يحاول — بتعبير آخر — أن يجد فلسفة أرسطو — الذى عرف بأنه شارحه الأول — فى القرآن والحديث ليكون هذا توفيقاً بين الوحى والفلسفة ؛ كما حاوله تقريباً وعمل له كل من فيلون وموسى بن ميمون فى اليهودية ، وكليمانت الإسكندرى وأوريجين وأبيلارد فى المسيحية. وكذلك لم يسِرْ مع خياله فى تأويلاته كما فعل فيلون حين جعل الأشخاص التى جاءت فى تاريخ الخليقة وتاريخ اليهود فى التوراة رموزاً لحالات النفس .

ولم يغلُ غلو المعتزلة أحياناً فى إكراههم النص القرآنى على أن يتفق ومذهبهم فى علم الكلام بتأويله كما يرون، ولم يسرف أخيراً إسراف المتصوفة والشيعة الذين تعسفوا إلى أقصى الحدود أحياناً فى تأويل القرآن والحديث .

إن فيلسوف الأندلس — حين نريد أن نقارنه بهؤلاء وأولئك — نراه كما تقدم قد وجد فى القرآن والحديث ما لا يقدر العامة على فهمه وما له تأويلات عقلية لا يصل إليها إلا أهل المعرفة وهم الفلاسفة فى رأيه ؛ فأوجب على الأولين أخذ هذه النصوص حسب معانيها الظاهرة ، وأوجب على الآخرين تأويلها ومعرفة المعانى الخفية التى لها . كما حاول أن يجد لآرائه الكلامية سنداً من القرآن لإقناع العامة ومن إليهم ، وهذا ما فعل غيره من رجال المسيحية كما رأينا؛ وإن كان لم يجعل مثلهم الغرض من تفسير القرآن هو الاستدلال على اللاهوت الذى أخذ حظًّا غير قليل من الفلسفة ، بل جعل عمدته فى الاستدلال لآرائه الفلسفية — حتى ما يتصل منها بالدين — هو الدليل المنطقى ، وشاهد هذا ما سنراه فيما يأتى عند الكلام عن المعركة بينه وبين الغزالى .

وفيما يختص بالمقارنة بينه وبين الغزالى أشد المفكرين معارضة لمذهب أسلافه فلاسفة الإسلام ، نجد أن كلا منهما يرى وجود عامة وخاصة بين الناس ، وإن كانا كما عرفنا يختلفان فى تحديد الطبقة الخاصة .

كما يتفقان على أنه ليس للعامى أن يؤول ما يحتاج لتأويل من النصوص ، ولا لمن هو من الخاصة أن يكشف له التأويل الذى يصل إليه ، وإن كان ابن رشد يوجب فى بعض الحالات التى يكون التأويل فيها واضحاً أن يصرح بالتأويل ويذاع للجميع لا فرق بين الخاصة والعامة .

وبعد هذا وذاك ، نجد إيمان ابن رشد بقدرة العقل أقوى من إيمان الغزالى ، وهذا ما يجعله لا يوجب التوقف أحياناً عن التأويل مع القطع بنفى المعنى الظاهر من النص ، كما رأينا من الغزالى .

* * *

وأخيراً ، ننتقل إلى الفصل التالى لنعرف كيف يمكن فيلسوف الأندلس — مع المحافظة على المبادئ والأصول التى وضعها للعلاقة التى ينبغى أن تكون بين الشريعة والحكمة — كيف يمكنه الاستدلال للعقائد التى جاء بها الوحى بالنسبة لطوائف الناس جميعاً ، أعنى استدلالا يقنع به القلب والعقل معاً .

الفصل الثالث

استدلال ابن رشد للعقائد الدينية

سنرى فى هذا الفصل كيف رأى فيلسوفنا أن يدلّل لما جاء به الوحى من عقائد لا يقوم الدين بدونها بطريقة تلائم عقول طوائف الناس جميعاً ، وذلك من غير ضرر بالدين أو الفلسفة ، وقد خصص لهذه الغاية من مؤلفاته رسالته المسماة : « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » .

وقد كان من الضرورى حقًّا أن يخصص بعض مؤلفاته لهذه الغاية ؛ لأنه متى سلمت هذه العقائد وقامت عليها الأدلة ، دون أن يكون فى ذلك ما يتعارض مع النظر الفلسفى الصحيح لم يكن لأحد أن يذم الفلسفة أو يشكو منها ، وكان هذا خطوة طيبة حاسمة فى سبيل التوفيق بين الوحى والعقل .

وسنعرض لأمهات هذه العقائد واحدة بعد أخرى على اختلاف ضروبها ؛ أى سواء منها ما يختص بحدوث العالم عن عدم ، ووجود الله ومعرفته ووحدانيته ؛ وما يختص بصفات الكمال التى يجب أن يتصف بها ، والأخرى التى يجب أن يتنزه عنها ؛ وما يختص بالحاجة إلى الرسالات الإلهية للناس ؛ والعدل والجور ، والمعاد فى الدار الأخرى وما يكون فيه .

١ — حدوث العالم

هذه العقيدة أولى العقائد الدينية بالبحث والاستدلال عليها فى رأينا ؛ فقد كانت هذه المسألة إحدى المسائل الثلاث التى كفر الغزالى الفلاسفة من أجل مذهبهم فيها ، وربما ما تزال موضع نزاع بين رجال الدين وبعض المتفلسفين .

ونحب أن نقول من أول الأمر : إننا لن نتعرض هنا — فيا يختص بهذه المسألة وغيرها من مسائل هذا الفصل — لتقرير رأى ابن رشد والحكم بينه وبين رجال الدين ، فلهذا موضع خاص يجىء بعد هذا الفصل . كما نلاحظ أن ابن رشد فى هذه المسائل يجعل القرآن عماده فى الاستدلال لجميع العقائد الدينية . فهو لا يعتمد على الاستدلال الذى يقوم على المقدمات المنطقية التى لا تطيقها العامة وأحياناً لا تكون يقينية . ولهذا يرفض غالباً أدلة رجال علم الكلام . على ماسنرى أثناء البحث .

هذا ، ويبدأ فيلسوف قرطبة ببيان أن الشرع ، أو القرآن بصفة خاصة ، دعانا فى آيات كثيرة إلى معرفة العالم وفهمه ، وذلك لنصل من هذه المعرفة إلى أنه صُنع صانع حكيم هو الله جلّت حكمته .

ثم أخذ بعد ذلك فى نقد طريقة المتكلمين الأشاعرة لإثبات هذه العقيدة مبيناً أنها ليست الطريقة الشرعية التى أشار القرآن إليها ، وأنها مع هذا لا تصلح للعلماء لأنها ليست يقينية ، ولاتصلح للجمهور لأنها ليست بسيطة قليلة المقدمات التى تكون نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها .

وذلك ، بأن طريقة هؤلاء القوم لإثبات حدوث العالم تنبنى على القول « بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدَث والأجسام محدَثة بحدوثه . وطريقتهم التى سلكوا فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد — طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلا عن الجمهور . ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى »[1] .

وإذا كانت هذه الطريقة لا تصلح فى رأى ابن رشد ومن ثم لم يرضها ، فما هى الطريقة التى يرضاها ويراها مثبتة ومؤدية إلى إثبات وجود العالم عن الله تعالى ؟ إن هذه الطريقة هى « التى نبّه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من

---

(١) فلسفة ابن رشد ، نشر ميلر ، ص ٢٩ — ٣٠ .

بابها . وإذا استقرئ الكتاب العزيز وُجدت تنحصر فى جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله ، ولنُسَمِّ هذه « دليل العناية » .

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد ، والإدراكات الحسية ، والعقل . ولنُسَمِّ هذه «دليل الاختراع »[١] .

وسنرجئ الحديث عن دليل الاختراع عند الكلام عن وجود الله .

ونتكلم الآن عن أول الدليلين فنجد ابن رشد يقول بأن هذا الدليل قطعى و بسيط ؛ « وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع : أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً فى جميع أجزائه لوجود الإنسان ولوجود جميع الموجودات التى هاهنا ؛ والأصل الثانى أن كل ما يوجد موافقاً فى جميع أجزائه لفعل واحد ، ومسدَّداً نحو غاية واحدة ، فهو مصنوع ضرورة ، فينتج من هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعاً »[٢] ، أى أنه مُحدَث لا قديم .

وهذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود فى القرآن ، وهذا حق كما يقول ابن رشد ، كما يظهر من آيات كثيرة جداً ، يلفتنا القرآن بها إلى ضرورة النظر فى العالم وفى سائر الموجودات ليتبين لنا أنها من خلق إله حكيم فى صنعه ، ولا نرى ضرورة لذكر بعض هذه الآيات كما فعل ابن رشد نفسه .

ولكن من الخير أن نشير منها إلى قوله تعالى (سورة النبأ : ٦ — ١٦) : « ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، وخلقناكم أزواجاً ، وجعلنا نومكم سُباتاً ، وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ، و بنينا فوقكم سبعاً

---

(١) الكشف ، ص ٤٥ .

(٢) فلسفة ابن رشد ، نشر مهلر ، ص ٨١ — ٨٣ .

شداداً ، وجعلنا سراجاً وهّاجاً ، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجّاجاً ، لنخرج به حبًّا ونباتاً ، وجنات ألفافاً » .

وفى الاستدلال بهذه الآيات على العقيدة التى نحن بصددها يفكر صاحب كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » أن هذه الآيات إذا تأملها الإنسان وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان ؛ وذلك أنه تعالى ابتدأ فنبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الأبيض والأسود ، وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها ، وأنها لو كانت بشكل آخر غير شكلها ، أو فى موضع آخر غير الموضع الذى هى فيه ، أو بقدر آخر غير هذا القدر لما أمكن أن نُخلق عليها ولا أن نوجد فيها . وهذا كله محصور فى قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً » ؛ وذلك أن المهاد يجمع الموافقة فى الشكل والسكون والوضع وزائداً إلى هذا معنى الوثارة واللين ، فما أعجب هذا الإعجاز !

ثم نبه الله بقوله : « والجبال أوتاداً » على المنفعة الموجودة فى سكون الأرض بسبب الجبال ؛ فإنها لو كانت أصغر مما هى لتزعزعت من حركات الماء والهواء وتزلزلت وخرجت من موضعها ، ولَتهلك ما عليها من الحيوان ضرورة . و إذن ، موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم يكن بالاتفاق ، ولكن عن قصد قاصد وإرادة مريد ، فهى ضرورةٌ مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة على الصفة التى قدرها .

وجاء بعد ذلك قوله تعالى : « وجعلنا الليل لباساً والنهار معاشاً» تنبيهاً على موافقة الليل والنهار للحيوان والنبات ، إذ الليل يسترها من حرارة الشمس كما يستر اللباس الجسد ويقيه شدة الحرارة ، ومع هذا فالليل يجعل كل ما فيه حياة يستغرق فى النوم ؛ ولذلك قال : « وجعلنا نومكم سباتاً » ، أى مستغرقاً بسبب الظلام .

ثم قال : « وبنينا فوقكم سبعاً شداداً » ، وهى السموات ، فعبّر بلفظ

البنيان عن معنى الاختراع لها ، وكذلك عن معنى ما فيها من نظام واتفاق أو موافقة لما خلقت من أجله ؛ عبّر بلفظ الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة الدائبة الدائمة ، فليس هناك خوف من أن تخر كما تخرّ السقوف والمبانى العالية وهذا كله تنبيه من الخالق على موافقة السموات والأفلاك وسائر ما فيها ، فى إعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وما حولها ؛ حتى إنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة ، فضلا عن أن تقف كلها ، لفسد ما على وجه الأرض .

ثم نبه بقوله : « وجعلنا سراجاً وهاجا » على منفعة الشمس بخاصة وموافقتها لوجود ما على الأرض ؛ إذ لولا الضوء لما انتفع الإنسان والحيوان بحاسة البصر[(١)] ، ونبه على هذه المنفعة لأنها أشرف منافع الشمس وأظهرها .

وأخيراً نبه الخالق ، جلت حكمته ، بقوله : « وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً ، لنخرج به حباً ونباتاً ، وجنات ألفافاً » على العناية فى نزول المطر ، وأنه ينزل لمكان الحيوان والنبات ، وأن نزوله لهذا بقدر محدود وفى أوقات محدودة لا يمكن أن يكون عن مصادفة ، بل سبب ذلك العناية الإلهية بالأرض وما عليها .

وبعد أن انتهى ابن رشد من الاستدلال بتلك الآيات على أن العالم صُنْع من صُنع الله وخلْق من خلقه ، وذلك بدليل يفهمه الناس جميعاً وتؤمن له عقولهم وقلوبهم — نراه يقرّر أن العالم محدث عن إرادة قديمة ، وأنه خُلق من لا شيء وفى غير زمان ، أمرٌ لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور ، ويوقع فى شُبه عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة أهل الجدل منهم[(٢)] .

ولذلك كان أهل علم الكلام بصنيعهم فى هذه المسألة وبقولهم إن العالم محدث عن إرادة الله القديمة — ليسوا من العلماء الناجين بما وصلوا إليه من العلم البرهانى اليقينى الذى هم أهل له ، ولا من الجمهور الذين سعادتهم

(١) ونقول : فضلا عن أثر الشمس فى حياة الإنسان والحيوان والنبات .

(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ٩٠ — ٩١ .

فى اتباع الظاهر وما أذن به الشارع ، بل هم من الذين فى قلوبهم زيغ ومرض [١]
وهكذا يخلص لفيلسوف الأندلس الاستدلال — على ما نرى — على حدوث العالم عن الله تعالى بأدلة ترتكز على النظر السليم والملاحظة الصادقة ، وتؤخذ مقدماتها وأصولها من القرآن نفسه ، فهى لذلك بسيطة وتؤدى بالناس جميعاً إلى اليقين .

ولكن لنا أن نقول مع ذلك بأن ما رآه من الدليل على حدوث العالم عن الله تعالى هو بالأولى على أن هذا العالم « الحادث » له صانع حكيم . أما الحدوث نفسه الذى هو ضد القدم . فدليله كما يرى المتكلمون هو ما يتتابه من التغير واختلاف الصفات والأحوال ، فإن هذا هو شأن الحادث لا القديم .

ويكفى فى بيان هذا الذى يراه المتكلمون أن نشير إلى أى كتاب من كتب علم الكلام مثل « التبصير فى الدين » لأبى المظفر الإسفراينى من رجال القرن السادس الهجرى ؛ إذ فيه أن الدليل على حدوث الموجودات التى يتكون منها العالم « أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال » ؛ وإذن تكون الموجودات التى تتغير أحوالها محدثة ، لأن ما لا يخلو من الحوادث يكون محدثاً [٢] .

إن ابن رشد تناول هذا الدليل ونحوه من أدلة المتكلمين على حدوث العالم ، ونقده بأن مقدماته تحتاج فى إثباتها إلى أدلة ، فالأدلة لهذا عسرة الفهم ولا يطيقها الجمهور ، كما أنها بعد ذلك ليست يقينية فلا تصلح للعلماء أيضاً .

٢ — وجود الله ومعرفته

فى هذه العقيدة أيضاً نجد ابن رشد — قبل أن يأتى بالدليل الشرعى الذى يراه صالحاً لأن يؤدى بالعامة والخاصة إلى وجود الله ومعرفته — يعرض دليل رجال

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٩٠ — ٩١ .
(٢) التبصير ، طبع القاهرة سنة ١٩٤٠ م ، ص ٩٢ .

علم الكلام الأشاعرة عليها ، ثم يتبعه بطريقة المتصوفة فى الاستدلال ، وينقد كلا من الطريقتين .

ودليل الأشاعرة فى إحدى صوره نراه هكذا : العالم حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، وهذا المحدث هو الله [١] . وهذه الطريقة فى الاستدلال ، كما يرى ابن رشد ، ليست هى الطريقة الشرعية التى نبه الله عليها ودعا الناس للإيمان من قبلها ؛ وهذا لما فى إثبات كل هذه المقدمات من شكوك ليس فى قوة صناعة الكلام الخروج منها ، كما بين ذلك بشىء من التطويل [٢] .

وكذلك الأمر فى الصورة التى ارتضاها لهذا الدليل إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن يوسف الجوينى شيخ الغزالى ، فضلا عن أنه يبطل حكمة الصانع ، فإن الجوينى ، فى رسالته المعروفة بالنظامية — كما يذكر ابن رشد [٣] — يبنى هذا الدليل على مقدمتين : العالم كان جائزاً أن يكون على غير ما هو عليه حجماً أو شكلا أو حركة ، والجائز محدَث لابد له من محدِث صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر ، وهذا المحدِث هو الله .

وقد رأينا أن فيلسوف قرطبة محق فيما يذكر هنا من أن المقدمة الأولى غير صحيحة ، وأنها مع هذا مبطلة لحكمة الصانع ؛ لأن العالم لو كان جائزاً أن يكون على صفة غير الصفة التى هو عليها فعلا لكان وجوده على هذه الصفة بلا سبب ولا حكمة ، وهذا ما لا يليق بالله العليم الحكيم الذى خلق كل شىء وقدره تقديراً .

وإذا كان ابن رشد لم يتعرض لطريقة المعتزلة فى الاستدلال على هذه العقيدة فإنه يعتذر عن ذلك بقوله : « وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ،

---

(١) انظر مثلا : كتاب الاقتصاد للغزالى ، ص ١٣ وما بعدها .

(٢) راجع فى هذا : فلسفة ابن رشد ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧ وما بعدها ، حيث عرض هذا الدليل وناقشه .

ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية»[١].

وأما الصوفية ، فلم ترض طريقتهم أيضاً في التوصل إلى معرفة الله ابن رشد ؛ فإن طريقتهم لا تقوم على النظر بالعقل في العالم الموجود للاستدلال منه على الله موجده ، ولكنها تقوم على « الذوق » وحده . وإذن فهي في رأى ابن رشد طريقة ليست للناس بما هم ناس ، ولو كانت هي المقصودة لبطل النظر العقلي الذي دعا القرآن إليه ونبه على طريقه[٢] .

وهكذا لم يرض ابن رشد دليل المتكلمين ودليل المتصوفة لإثبات وجود الله ومعرفته ، فما هو إذن طريقه إلى هذا ؟ الطريق إلى هذا هو الطريق الذي نبه القرآن نفسه إليه ، وهو ينحصر في دليلين : دليل العناية الذي يقوم — كما ذكرنا ذلك عند الكلام على حدوث العالم — على أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان وسائر ما على الأرض من حيوان ، فهي إذن من قبل فاعل قاصد مريد لذلك .

ثم دليل الاختراع الذي يقوم على أن كل شيء من السموات والحيوان والنبات مخترع ، وذلك بدليل المشاهدة في هذين ، وبدليل حركات السموات التي تؤذن بأنها مسخرة لنا ، وكل ما كان كذلك فهو مخترَع حتماً ، وكل مختَرع له مختَرِع ضرورة ، فيصح من هذين الأصلين أن للعالم مختَرِعاً[٣] .

وقد ساق ابن رشد ، بعد هذا وذاك في إحكام ، آيات كثيرة من القرآن يؤيد بها هذين الدليلين وما اشتملا عليه من مقدمات ، ثم قال : « فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع . وتبين أن هاتين الطريقتين هما بعينهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص : العلماء وطريقة الجمهور ، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، أعنى أن الجمهور يقتصر من معرفة العناية والاختراع

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٤٢ .
(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ٤٢ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٤٣ — ٤٤ .

على ما هو مدرَك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يُدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان »[١] .

ومن أجل ذلك ، كانت هذه الطريقة — كما يقول فيلسوفنا — هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التي جاءت بها الرسل ، ونزلت بها الكتب المقدسة . والعلماء يفضُلون الجمهور في هذين الاستدلالين من ناحية الإحاطة في المعرفة والتعمق فيها .

٣ — وحدانيته تعالى

وإذا كان العالم محدَثاً وموجده هو الله ، فهذا الإله واحد لاشريك له ، ولكن كيف السبيل إلى إثبات هذه الوحدانية ؟ إن المتكلمين وابن رشد يلجئون في هذا إلى قوله تعالى في سورة الأنبياء (آية ٢٢) : «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» .

إلا أن الأولين يأخذون من هذه الآية دليلا يسمى دليل التمانع أو الممانعة ، وهو دليل لا يرضاه ابن رشد ويرى أنه دليل متكلَّف ، و«ليس يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية » ، لأنه ليس برهاناً ، ولأن الجمهور لا يقدرون على فهمه ولا يحصل لهم به إقناع .

وذلك ، بأن هذا الدليل يجرى هكذا : لو كان الخالق للعالم اثنين لجاز أن يختلفا ، وإذن ، فإما أن يتم مرادهما جميعاً فيكون العالم موجوداً ومعدوماً معاً وهذا مستحيل ، أو لا يتم مراد واحد منهما فلا يكون العالم لا موجوداً ولا معدوماً ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، فيكون هذا الآخر عاجزاً والعاجز ليس بإله ، ويكون الذى تم مراده هو الإله وحده وهذا هو المطلوب .

وفضلا عن أن هذا الدليل ليس برهاناً قاطعاً ، وليس في طاقة الجمهور فهمه ولا يحصل لهم به اقتناع إذا بُسط مفصلا ، فإن ابن رشد يرى فيه ضعفاً

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٤٦ .

واضحاً ، إذ يمكن أن يقال بأن هذين الإلهين قد يتفقان بدل أن يختلفا ، وهذا هو الأليق بالآلهة ، وحينئذ يحتاج الأمر إلى تفصيل الدليل بما لا يطيقه الجمهور والعامة من الناس [١] .

لم يرض فيلسوف الأندلس هذا الاستدلال إذن ، ويفهم الآية على نحو آخر فيه يسر وبلوغ إلى إثبات الواحدنية لله بقياس الغائب على الشاهد . وذلك إذ يرى أن من المعلوم بالطبع أن اجتماع ملكين فى مدينة واحدة وعمل كل منهما هو عمل صاحبه يؤدى إلى فساد المدينة ، فكذلك لو كان هنالك خالقان لفسد العالم ؛ ولكن العالم موجود وعلى غاية الصلاح ، فيكون الخالق واحداً ضرورة .

ويضيف إلى هذه الآية آية أخرى (سورة المؤمنون ٩١) تقول : « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله ، إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون » . إنه يضيفها فى استدلاله لينفى ما قد يقال : إن لنا أن نفرض آلهة متعددة يتفقون فيما بينهم على أن يكون لكل منهم عمل خاص . وذلك بأنه فى هذه الحالة يكون لنا أكثر من عالم واحد ، ولكن العالم بأجزائه المتماسكة المترابطة هو واحد لا أكثر ، وإذاً فالخالق واحد لا غير [٢] .

وهذا الدليل — كما يقول فيلسوفنا بعدما تقدم — صالح للعلماء والجمهور معاً ، والفرق بينهما فيه هو « أن العلماء يعلمون من اتحاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد — أكثر مما يعلمه الجمهور » ؛ ونحن نرى أن هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد من البيان .

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٤٩ . وراجع فى هذا الدليل ، مع بعض الاختلاف فى عرضه ، الإرشاد للجوينى ، بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وآخر ونشر مكتبة الخانجى بالقاهرة سنة ١٩٥٠ ، ص ٥٣ وما بعدها ؛ الاقتصاد للغزالى ، ص ٣٦ — ٣٨ .

(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ٤٧ — ٤٨ .

٤ ـ إثبات صفات الكمال لله

الله متصف بكل صفات الكمال ، هذا حق لا ريب فيه ، والقرآن يردد الكثير منها فى كثير من آياته ، وسنتكلم عن سبع منها أجمع عليها رجال علم الكلام وسائر رجال الدين والمفكرون والفلاسفة المسلمون ، وهى : الحياة ، والعلم ، والإرادة ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . وهذه هى الصفات التى جاء فى القرآن وصف الله الخالق بها ، وقد تناولها ابن رشد بالتدليل عليها على هذا النحو [١] :

(ا) نبه الكتاب على وجه الدلالة على «العلم» بقوله تعالى (سورة الملك ١٣ ـ ١٤) : « وأسرّوا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور . ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » ! والدلالة نجدها هنا فى الآية الثانية ، وذلك بأن المصنوع ، بترتيب أجزائه وموافقة جميعها للمنفعة المقصودة منه ، يدل على أنه حدث عن صانع يجعل ما يصنع على ترتيب ونظام يؤدى إلى الغاية المقصودة منه ، فوجب أن يكون عالماً ضرورةً به .

يجب لهذا ، أن يكون خالق هذا العالم المحكم فى ترتيبه ونظامه متصفاً بصفة العلم اتصافاً دائماً لا فى حال دون حال .

هكذا ينبغى فى رأى ابن رشد أن يكون الاستدلال على إثبات صفة العلم لله تعالى استدلالا ينفع للناس جميعاً عامتهم وخاصتهم ، وإن كان هؤلاء الخاصة يمتازون بمعرفة أتمّ بما فى العالم من ترتيب ونظام ، وبأن كل شىء خلق موافقاً للغاية المقصودة منه .

وأما ما يقوله المتكلمون من أن الله يعلم حدوث الأشياء بعلم قديم ، فإنه أولا لم يصرح به الشرع بل صرح بخلافه وهو أن الله يعلم المحدثات حين حدوثها ، وفى هذا جاء فى القرآن (سورة الأنعام ٥٩) : « وعنده مفاتح الغيب

---

(١) راجع فلسفة ابن رشد ، ص ٥١ وما بعدها .

لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » .
وثانياً ، إن قول المتكلمين هذا يلزمه «أن يكون العلم بالمحدَث فى وقت عدمه ووقت وجوده علماً واحداً ، وهذا أمر غير معقول ، إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود ، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً ، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل » ، إلى آخر ما قال (١) .

والنتيجة لهذا وذاك كله أن نكتفى بهذا فى إثبات العلم لله فى رأى ابن رشد ، ولا نقول إنه يعلم ما يكون وما يفسد من الموجودات لا بعلم قديم ولا بعلم محدث ؛ فإن هذا ما تقتضيه أصول الشرع ، والقول بخلافه بدعة فى الإسلام ، والجمهور لا يفهمون من العالم فى الواقع المشاهد إلا هذا المعنى .

(ب) وإذا كان من المشاهد أن من شرط العلم فى العالِم أن يكون حيًّا ، وإذا كان من شرط من يصدر عنه شىء من الأشياء أن يكون مريداً له وقادراً عليه ، كان من الطبيعى أن تثبت لله تعالى صفات الحياة والإرادة والقدرة .

وكذلك ، لما كان من شرط الصانع الحَرِىّ بهذا الوصف أن يكون مدركاً لما يصنعه بكل نوع من الإدراك ، وجب أن يكون الخالق جل وعلا سميعاً بصيراً ؛ وإلا لما كان أكمل الخالقين ، ولما استحق أن يكون معبوداً . ومن ثم جاء فى القرآن حكاية لقول سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام لأبيه (سورة مريم: ٤٢): «يا أبت لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً» !

وينبغى أن نلاحظ أن كل ذلك يتفق فيه فيلسوف قرطبة وعلماء الكلام ، إلا أنه فيما يختص بصفة الإرادة يجب الاكتفاء بأن نقول — فضلا عما تقدم —

---
(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٥٢ .

بأنها صفة قديمة ككل الصفات التي يتصف بها الله ، إذ لا يجوز أن يتصف بها وقتاً دون وقت وحالا دون حال ، وليس لنا بعد هذا وذاك أن نبحث — كما فعل رجال علم الكلام — هل يريد الله وجود الأشياء المحدثة بإرادة قديمة أو بإرادة محدثة .

إن هذا — كما يقول ابن رشد — بدعة فى الدين ، وشىء لا يعقله العلماء أنفسهم ، ثم هو لا يقنع الجمهور حتى من بلغ منهم رتبة الجدل . بل ينبغى أن يقال بأن الله مريد لكون الشىء فى وقت كونه ، وغير مريد لكونه فى غير وقت كونه ، كما قال تعالى (سورة النحل : ٤٠) : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » .

وفى الحق — كما يقول ابن رشد — أنه ليس فى الشرع وصف لإرادة الله بالقدم أو الحدوث ، فالمتكلمون حين أثاروا هذا البحث قد انحرفوا عما أراد الشارع نفسه ، وأتوا فى الشرع بما لم يأذن به الله . وذلك فضلا عن أن دليلهم على ما زعموه من أن الله أوجد ما أوجد من الأشياء بإرادة قديمة لم يسلم لهم ، بل ثارت من أجله اعتراضات لم يمكنهم دفعها ، وليس أهونها شأنا ما يقال لهم : إذا كان الله يريد إيجاد شىء فى وقت ما بإرادة قديمة ، فإذا جاء هذا الوقت فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث ؟ إنه إن قالوا إنه وُجد بفعل قديم فقد جوزوا إذاً وجود المحدث بفعل قديم وهو أمر غير معقول ؛ وإن قالوا إنه وجد بفعل محدث لزمهم أن يكون هناك إرادة محدثة وهو غير مذهبهم .

هذا ، وسيجىء لذلك تحقيق وبحث فى الفصل الآتى الخاص بالمعركة بين ابن رشد والغزالى ، ولكن لنا أن نقول الآن إنه قد يجيب المتكلمون عن هذا الاعتراض بأن الإرادة صفة لله ، عملها أن تخصص فى الأزل الشىء الذى يوجد فى الزمان بأن يوجد فى وقت معين لا غيره ، وعلى شكل خاص لا غيره ، ويكون الله دائماً هو الفاعل والموجد للشىء ؛ وتكون النتيجة أن يوجد الشىء

دائماً عن فاعل هو الله الذى أراد فى القدم أن يوجد فى زمن معين وعلى شكل خاص معين .

(ج) وأخيراً فيما يختص بالاستدلال على ثبوت هذا النوع من الصفات لله تعالى ، نعنى صفات الكمال التى يجب أن يتصف بها ، يجيء الحديث عن صفة الكلام . ويبدأ فيلسوفنا فيعرف الكلام بأنه فعل يدل المتكلم به المخاطب على ما فى نفسه ، وهذا الفعل فى الإنسان يكون بواسطة اللفظ ، ثم يقول : « وإذا كان المخلوق الذى ليس بفاعل حقيقى يقدر على هذا الفعل من جهة ماهو عالم قادر ، فكم بالحرى أن يكون ذلك واجباً فى الفاعل الحقيقى »[1] . يريد الله تعالى .

ولكن — كما يذكر ابن رشد أيضاً بعد ذلك — فرق « بين كلام الإنسان وكلام الله ، إن كلام الإنسان يكون باللفظ يتلفظ به كما هو المعروف المشاهد ؛ ولكن كلام الله قد يكون بواسطة ملك ، أو قد يكون وحياً وإلهاماً ، كما قد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله فى سمع من يصطفيه بالتكليم . وإلى هذا كله أشار الله بقوله (سورة الشورى : ٥١) : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء ، إنه على حكيم » . ويريد بقوله : « أو من وراء حجاب » ، الكلام الذى يكون بواسطة الألفاظ يخلقها فى نفس كليمه ، وتلك هى الحالة التى خص بها موسى عليه السلام .

هكذا يرى فيلسوف الأندلس أن الله متكلم بهذا المعنى وبإحدى هذه الطرق الثلاثة ، ولكن لنا أن نقول : هل يعتبر الله متكلماً حقًّا برسول يرسله إلى من يصطفيه من خلقه ، أو بإلهام يلقيه فى ذهنه فينكشف له به المعانى التى يريدها الله تعالى ، أو بألفاظ يخلقها فى سمعه ؟ أو أن الأولى أن نقول بأن هذا الرسول عندما ينطق بألفاظ تعبر عن مراد الله — الذى عرّفه بحالة من تلك الحالات — يكون هو المتكلم لأنه فعل فعلا قام بذاته ونفسه لا الله

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٥٣ .

الذى لم يتم بذاته شيء من الألفاظ التى نطق بها الرسول .

وفى الإجابة عن هذا التساؤل نجد فيلسوفنا يلمس لمساً رفيقاً — إلا أنه واضح سديد — مشكلة خطيرة كانت فترة من الزمن من سياسة الدولة العليا ، نعنى بها مشكلة القرآن أهو مخلوق أم غير مخلوق ، هذه المشكلة التى أثارها المعتزلة والمأمون فى عنفوان الدولة العباسية فى أوائل القرن الثالث الهجرى ، كما نجده يقف من هذه المشكلة موقفاً وسطاً بين المعتزلة والأشاعرة .

وذلك بأن ابن رشد يرى أن الله يعتبر متكلماً على وجهين : الكلام الأزلى الذى فى نفسه [1] . والألفاظ التى تدل على هذا الكلام النفسى كالقرآن والتى هى مخلوقة لله نفسه لا لبشر من خلقه . ولذلك يكون القرآن—إذا أريد به الكلام النفسى— قديماً غير مخلوق كما يقول الأشاعرة ، وإذا أريد به الألفاظ التى نقرؤها ونسمعها كان حادثاً مخلوقاً كما يقول المعتزلة .

هذا ، والذى دعا الأشاعرة إلى موقفهم هذا هو اعتقادهم أن المتكلم هو من يقوم الكلام بذاته ؛ فإذا كان الله متكلماً بالقرآن الذى نقرؤه ونسمعه ، والذى ألفاظه مخلوقة حادثة منا بإذنه تعالى ، كانت ذاته محلا للحوادث ، ولهذا لم يثبتوا لله إلا الكلام النفسى القديم فقط . والمعتزلة يرون أن الكلام ليس إلا ما فعله المتكلم ، أو بعبارة أخرى يشترطون فى المتكلم أن يكون فاعلا للكلام ؛ ولهذا أنكروا الكلام النفسى ، وقالوا بأن الكلام هو اللفظ فقط . فكان القرآن عندهم مخلوقاً . ولكن لا يلزمهم مع هذا أن تكون ذات الله محلا للحوادث ؛ لأن اللفظ من حيث هو فعل ليس من شرطه أن يقوم بفاعله .

وهكذا ، كما يقول ابن رشد ، نجد فى قول كل من هاتين الفرقتين جزءاً من الحق وآخر من الباطل ، وأن الحق هو الجمع بينهما كما رأينا .

(د) وأخيراً فيما يتعلق ببحث صفات الكمال الواجبة لله والاستدلال عليها ، يرى ابن رشد أنه لا يجوز البحث فى أنها زائدة أو غير زائدة على ذاته تعالى كما فعل المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة ؛ فإن الكلام فى ذلك بدعة

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٥٤ ، وقارن هذا بما ذكره الغزالى فى كتابه « الاقتصاد» ص ٦٤ من أن الفلاسفة لا يثبتون كلامه النفسى .

وبعيد عن مدارك الجمهور وأفهامهم ، وقد يُضلهم بدل أن يرشدهم .

وذلك بأن الأشاعرة يرون أن هذه الصفات صفات زائدة على الذات ؛ فالله عالم بعلم زائد على ذاته ، ومريد بإرادة زائدة على ذاته ، وهكذا . ويلزمهم على هذا أن الخالق جسم ، لأنه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه هي حال الجسم . أو يلزمهم — إن قالوا بأن الصفات قائمة بنفسها لا بالذات — القول بآلهة متعددة كالنصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة . أما مايقوله المعتزلة من أن الذات والصفات شيء واحد فهو قول بعيد عن المعارف الأولى ، فإنه يظن أن العلم مثلا غير العالم ، وهكذا باقى الصفات .

وإذا كان الكلام فى الصفات — على نحو ما فعل الأشاعرة والمعتزلة — بدعة وبعيد عن مقصد الشرع وقد يؤدى إلى إضلال الجمهور ، فينبغى إذاً أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها وثبوتها لله دون تفصيل الأمر فيها ذلك التفصيل ، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلا . هكذا يقول فيلسوف الأندلس فى آخر بحث الصفات الواجبة لله تعالى ، والجمهور فى رأيه — كما عرفنا من قبل — هم من لم يكونوا من أهل البرهان وإن كانوا من رجال علم الكلام.

٥ — نفى الصفات التى يجب تنزيه الله عنها

عُنى فيلسوف الأندلس بالكلام عن ثلاث صفات يتنزه الله عنها ، وهى : المماثلة أو المشابهة لشيء من المخلوقات ، الجسمية ، الكون فى جهة[1] .

(ا) ليس لنا أن نتوهم من كون الله حيًّا ، عالماً ، مريداً ، قادراً ، سميعاً ، بصيراً ، متكلماً ، ومن أن الإنسان نفسه له حظ من كل من هذه الصفات — أن بين الخالق والمخلوق مماثلة أو مشابهة ما ؛ فإنه لا مماثلة أو مشابهة بين الخالق وأحد من خلقه ، وإنه منزه عن جميع صفات النقص .

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٥٨ وما بعدها .

والقرآن نفسه اشتمل على آيات كثيرة جداً فيها دلالات على ذلك بصفة عامة ، ولكن أبينها فى نفى المماثلة قوله تعالى (سورة الشورى : ١١) : «ليس كمثله شىء» ، وقوله (سورة النحل : ١٧) : «أفمن يخلق كمن لا يخلق» ! وهذه الآية هى برهان ما جاء فى الأولى من نفى المماثلة ، وإلا كان الخالق لكل شىء كمن لا يخلق شيئاً ما .

وإذن ، فالله تعالى منزه عن كل صفة من صفات النقص التى نراها تعترى الإنسان ؛ وذلك كالموت ، والنوم ، والنسيان والغفلة ، والخطأ . فكل هذا وما إليه بسبيل منفىّ عن الخالق جلا وعلا ، وقد صرح القرآن بذلك فى أكثر من آية : «وتوكل على الحىّ الذى لا يموت» ، «لا تأخذه سنة ولا نوم» ، «لا يضل ربى ولا ينسى» ، إلى غير ذلك كله مما هو معروف [1] .

وإن العقل نفسه ، كما يذكر فيلسوفنا ، يقضى بنفى صفات النقص هذه وأمثالها عن الخالق ، وإلا لما بقى العالم حتى الآن موجوداً لا يعتريه فساد أو اختلال [2] ، على أن الله قد أشار إلى هذا أيضاً فى القرآن إذ يقول (سورة فاطر : ٤١) : «إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده» .

(ب) وإذا كان الأمر صار سهلا بالنسبة إلى نفى المماثلة ، أى بلا خلاف من أحد من رجال علم الكلام ، فإنه ليس كذلك فى صفة الجسمية بالنسبة لله تعالى . وهنا يبدأ ابن رشد الحديث عن هذه المشكلة بقوله :

« إنه من البين من أمر الشرع أنها (أى صفة الجسمية) من الصفات المسكوت عنها ، وهى إلى التصريح بإثباتها فى الشرع أقرب منها إلى نفيها . وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب العزيز ، وهذه الآيات قد تُوهم أن الجسمية هى له من الصفات التى فضّل فيها الخالق

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٥٩ . والآيات على التوالى فى هذه السور : الفرقان /٥٨ ، البقرة /٢٥٥ ، طه /٥٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٠ .

المخلوق ، كما فصّله فى صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها فى الخالق أتمّ وجوداً . ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا فى الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام. وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم »[١] .

ولكن فيلسوف الأندلس أبعد بفلسفته من أن يذهب إلى أن الله تعالى جسم على أى وجه كان ، غير أنه يرى — كما ذكر بعد ما تقدم نقله عنه آنفاً — أن الواجب فى هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفى أو إثبات ، ويجاب من سأل فى ذلك من الجمهور بقوله تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » ، وينهى عن هذا السؤال .

وفيلسوفنا حين يوجب السكوت عن نفى صفة الجسمية وإثباتها ، يصدُر فى رأيه هذا عن أسباب لها تقديرها ؛ إنه يرى أن إدراك هذا المعنى ليس فى طاقة الجمهور بدليل الطريق التى سلكها المتكلمون فى نفيها وهى مع هذا ليست برهانية ؛ ولأن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيَّل والمحسوس وأن ما ليس كذلك فهو عدم ، فإذا قيل لهم بأن الله ليس جسماً لم يستطيعوا تصوره وصار عندهم من قبيل المعدوم ؛ ولأنه لما صُرِّح بنفى الجسمية عرضت فى الشرع شبهات وشكوك كثيرة فيما جاء فى القرآن والحديث خاصًّا برؤية الله ، ونزوله إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ، ومجيئه يوم الحشر بين الملائكة ، ونزول الوحى عنه من السماء ، وصعود الملائكة والروح إليه ، إلى كثير من نحو هذا[٢] .

وفى رأيه أنه حينئذ — أى إذا صُرِّح بنفى الجسمية عن الله تعالى — كان لابد من أحد أمرين : إما تأويل هذه النصوص كلها فتتمزق الشريعة وتبطل الحكمة المقصودة منها ؛ وإما أن يقال إن هذه النصوص من المتشابهات

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٦٠ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦١ — ٦٢ .

التي استأثر الله بعلمها ، وهذا إبطال للشريعة ومحوٌ لها من النفوس . هذا ، إلى أن الدلائل التي احتج بها المؤوّلون لهذه الأشياء كلها ليست برهانية ، وإلى أن الناس أميل إلى التصديق بظواهر النصوص[١] .

هذا هو رأي ابن رشد في المشكلة ، وفي أنه لا يجوز أن نؤول كل تلك النصوص للأسباب التي أشرنا إليها . وهنا نرى من اللازم أن نشير إلى رأي إمام كبير من الأشاعرة يشير إليه ابن رشد نفسه كثيراً ، نعني إمام الحرمين الجُوينى من أعيان المتكلمين في القرن الخامس الهجري .

يقول إمام الحرمين ما نصه : « ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات زائدة للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمعُ دون قضية العقل. والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود . ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات العقول استدل بقوله تعالى (سورة ص : ٧٥) في توبيخ إبليس إذ امتنع عن السجود : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ » ! وقوله (سورة القمر : ١٤) متحدثاً عن سفينة نوح عليه السلام : « تجري بأعيننا » ، وقوله (سورة الرحمن : ٢٧) متحدثاً عن بقائه وحده بعد عدم العالم يوم القيامة : « ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام » [٢] .

وفي كل هذه الآيات يؤوّل إمام الحرمين هذه الألفاظ بما لا يجعلها تدل على إثبات صفة جسمية لله تعالى ، كما يؤول ما يؤدي بظاهره إلى ذلك من الآيات والأحاديث الأخرى . ومن هذا الآية رقم ٢٢ من سورة الفجر التي تقول : « وجاء ربك والملك صفّاً صفّاً » ، ويرى أن المجيء هنا معناه مجيء أمر الله وحكمه .

ومن هذا أيضاً حديث النزول المشهور الذي جاء فيه : « ينزل الله تعالى

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٦٢ .
(٢) الإرشاد ، ص ١٥٥ — ١٥٦ .

إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول : هل من تائب فأتوب عليه ، هل من مستغفر فأغفرَ له ، هل من داع فأستجيب له » ؟[١] فإنه يؤول فى هذا الحديث « نزول الله » ، بجعل المراد منه نزول ملائكته المقربين[٢] .

إننا نرى بعد ذلك أن من السهل تأويل تلك النصوص ونحوها بما يبعدها عن إيهام الجسمية لله سبحانه وتعالى دون أى عناء ، وأنه فى طاقة من ليس من أهل البرهان إدراك هذه التأويلات والاقتناع بها . ولهذا لا ندرى كيف لم يرض ابن رشد هذه التأويلات التى يعرفها والتى تنفى عن الله تعالى توهم اتصافه بالجسمية ، وبخاصة أنه باعتباره فيلسوفاً يبعد الله تماماً عن كل ما يوهم الجسمية .

ومهما يكن فإن فيلسوف الأندلس يعرف أن الجمهور لن ينتهى عن التساؤل عما هو الله ، ولن يقنعهم أن يقال إنه موجود وليس كمثله شىء ، ولهذا يرى أن يجابوا بجواب الشرع فيقال إنه نور ؛ فإنه الوصف الذى وصف به الله نفسه فى كتابه العزيز ... فقال تعالى (سورة النور : ٣٥) : «الله نور السموات والأرض» ، وبهذا وصفه النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت ، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام : هل رأيت ربك ؟ قال : « نورانى أراه » [٣] . وبخاصة — كما يذكر أيضاً ابن رشد بعد ما تقدم — أن النور يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار والأفهام عن إدراكه مع أنه ليس جسما ، والجمهور يفهم من الموجود أنه المحسوس ؛ وأيضاً ، فالنور أشرف المحسوسات فوجب أن يمثل به أشرف الموجودات وهو الله تعالى .

وهكذا يرى ابن رشد أنه — بما ذهب إليه فى صفة الجسمية — صان الشرع عن الشكوك ، وجمع بين الآيات والأحاديث ، وجعل إيمان الجمهور فى أمن من الشبهات . على أن إمام الحرمين يؤول آية النور بأن المراد منها هو «أن الله هادى أهل السموات والأرض» ، ثم يقول : ولا يستجيز مُنتَمٍ إلى الإسلام

---

(١) رواه البخارى ومسلم بشىء من الاختلاف .

(٢) الإرشاد ، ص ١٦١ .

(٣) فلسفة ابن رشد ، ص ٦٣ — ٦٤ .

القول بأن نور السموات والأرض هو الإله [1] .

وأخيراً ، من الإنصاف لابن رشد أن نؤكد هنا أنه لا ينبغي أن نفهم مما تقدم أنه يعتقد أن الله تعالى نور ، ولكنه فقط يرى أن ذلك أنسب وأصلح ما يجاب به الجمهور حين يسألون عن الله ما هو ؟ وأنه من الخير عدم البحث في صفة الجسمية إثباتاً أو نفياً ، فإن هذا يؤدى إلى البحث فيما تعجز العقول عن فهمه ، أي عن طبيعة الله مثلا .

(جـ) وإذا كانت صفة الجسمية من الصفات التي سكت عنها الشرع فلم يثبتها أو ينفها كما رأينا ، وإن كان — كما يقول ابن رشد — أقرب إلى إثباتها من نفيها ، فهل الأمر كذلك عند فيلسوف الأندلس في هذه الصفة الأخرى ، أي كون الله تعالى في جهة ، أم ماذا يرى ؟

هنا ، نجد ابن رشد يؤكد لنا « أن هذه الصفة لم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي (الجويني) ومن اقتدى بقوله» . ولا عجب في هذا كما يقول ، فإن ظواهر الشرع كلها من القرآن والحديث تقتضى إثبات الجهة ؛ مثل قوله تعالى (سورة السجدة : ٥) : « يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدّون» ، وقوله (سورة المعارج : ٤) : « تعرج الملائكة والروح إليه » ، وقوله (سورة الملك : ١٦) : « أأمنتم من في السماء » ، ومثل حديث نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا ليلة كل جمعة .

إلى غير ذلك كله من الآيات والأحاديث «التي إن سُلِّط التأويلُ عليها عاد الشرع كله مؤولا ، وإن قيل إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً ؛ وذلك لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء

---

(١) الإرشاد ، ص ١٥٨ .

بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة فى السماء كما اتفقت جميع الشرائع »[1] .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلِمَ إذن نفى المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة الكون فى جهة عن الله سبحانه ؟ إنهم صاروا إلى هذا لأن الكل متفق على أن الله ليس بجسم ، وإن كان ابن رشد لا يرى التصريح بذلك للجمهور كما عرفنا ، واعتقد نُفاة الجهة أن إثباتها يوجب إثبات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ، فلذلك اشتدوا فى التدليل على نفى الجهة عن الله سبحانه وتعالى[2] .

ولكن فيلسوف قرطبة لا يرى فى إثبات الجهة هذا الخطر ، لأن الجهة كما يقول غير المكان[3] ، إنه يرى أن الجهة لا تكون غير واحد من أمرين : سطوح الجسم الستة المحيطة به ، وهى ليست مكاناً للجسم أصلا ، أو سطوح الأجسام المحيطة به التى تعتبر مكاناً له ، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان ، وسطوح الفلك المحيطة بالهواء والتى هى مكان له ، وهكذا كل الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له .

وقد قام البرهان أنه لا يوجد خارجَ سطح الفلك الخارج جسمٌ آخر ؛ وإلا لكان خارجَ هذا الجسم جسم آخر ، ويمر الأمر هكذا إلى غير نهاية . فإذا قام البرهان بعد ذلك على وجود موجود فى هذه الجهة التى لا يمكن أن يكون فيها الجسم فواجب أن يكون غير جسم . وليس للخصوم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء ، فإنه قد تبين فى العلوم النظرية امتناع الخلاء[4] .

وهذا الموضع ليس بمكان ولا يحويه زمان ، وقد قيل فى الآراء القديمة والشرائع الغابرة إنه مسكن الروحانيين ، يريدون الله تعالى والملائكة . فإن كان

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٦٥ .

(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ٦٥ . وراجع مثلا كتاب الاقتصاد للغزالى ، ص ٢٢ — ٢٦ ، حيث اشتد فى التدليل على نفيها وتأويل الظواهر التى توهم إثباتها لله تعالى .

(٣) راجع فى تفصيل هذا ، فلسفة ابن رشد ص ٦٥ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

ههنا — كما يقول ابن رشد — موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السموات . . . وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين فى العلم [١] .

ويختم ابن رشد كلامه فى هذا بقوله بعد ما تقدم : « فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه ، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع ، وأن وجه العسر فى تفهيم هذا المعنى مع نفى الجسمية هو أنه ليس فى الشاهد مثال له » .

هذا ، وقد رأى فيلسوفنا هنا أن يصرح بإثبات الجهة ، على حين أنه أوجب فى صفة الجسمية عدم التصريح بإثباتها أو نفيها ، لأن الشبهة التى أوجبت على نُفاة الجهة نفيها لا يتفطن الجمهور لها ؛ فلا ضرر إذن فى إثباتها ، بل الضرر فى نفيها وتأويل كل النصوص الدالة عليها .

٦ — رؤية الله

وهذه المسألة مما اشتد فيه الخلاف بين المتكلمين ، وهى تتصل اتصالا وثيقاً بمسألتى الجسمية والكون فى جهة ، وسنكتفى فيها — كما فعل ابن رشد — بالإشارة إلى رأى المعتزلة ورأى الأشاعرة ، ثم نتهى إلى بيان رأى فيلسوفنا فيها .

إن كلا من هاتين الفرقتين ترى أن الله ليس بجسم ، ونتيجة لهذا لا يكون فى جهة ما ، وإلا كان فى مكان فكان جسما ، وكل ذلك تقدم بيانه . فالمعتزلة بحكم المنطق رأوا لذلك كله أن الله تعالى لا تجوز رؤيته. واستشهدوا بقوله تعالى (سورة الأنعام : ١٠٣) : « لا تدركه الأبصار » . وجهدوا فى تأويل الآيات الأخرى التى قد تدل على جواز الرؤية ، وعملوا على رد الاستدلال

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٦٧ .

بما يدل من الأحاديث على جوازها بأنها أخبار آحاد فلا تفيد العلم[١] .

وإذا رجعنا إلى ما حكاه عنهم إمام الحرمين فى هذه المسألة وجداله معهم ورده عليهم فيها نرى أنهم يذهبون إلى أن الله لا يرى بالحواس ولا بغيرها ، وأنهم يحتجون لمذهبهم بأن رؤية الله لو كانت جائزة لرأيناه الآن مع انتفاء الموانع من الرؤية الممكنة ؛ وأن المرئى يجب أن يكون فى جهة مقابلة للرائى ومن المستحيل فى حق الله تعالى أن يكون فى جهة . ثم هم يحتجون — فضلا عن ذلك كله — بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » ، وبقوله (سورة الأعراف : ١٤٣) حكاية لطلب موسى عليه السلام من الله أن يسمح له بأن يراه : « ربّ أرنى أنظر إليك ، قال لن ترانى ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا ، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين »[٢] .

ذلك هو موقف المعتزلة : نفى مطلق لجواز الرؤية ، تطبيقاً لمذهبهم فى نفى الجسمية والجهة عن الله سبحانه وتعالى .

أما الأشاعرة فقد راموا أمراً عسيراً ، وهو الجمع بين نفى الجسمية والجهة عن الله وبين جواز أن يرى ، فلجئوا — كما يرى ابن رشد — إلى حجج سوفسطائية توهم أنها صحيحة وهى كاذبة ، ويكفينا هنا أن نشير إلى رأى إمام الحرمين الجوينى الذى ناقشه فيلسوفنا نفسه .

إن إمام الحرمين يؤكد لنا أنه قد « اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى . . . والمصحح لكون الشىء بحيث أن يدرك هو الوجود » [٣] . ولم يبق عليه بعد هذا المبدأ — ليثبت جواز رؤية الله : إلا أن يقول بأن الله موجود فيجوز لذلك أن يرى . ثم أخذ بعد ذلك يناقش حجج المعتزلة

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٧٣ .
(٢) راجع فى هذا كله ، الإرشاد ص ١٧٨ وما بعدها .
(٣) الإرشاد ، ص ١٧٤ .

و يأتى فى مقابلها بالأدلة من القرآن والحديث التى يراها تدل على جواز رؤية الله وأنها ستكون فى الجنة .

ونرى من الضرورى بعد هذا أن نأتى بنص الحجة التى يرى إمام الحرمين وجوب الارتكاز عليها لإثبات جواز رؤية الله ، وهى حجة لخصها ابن رشد ، قال : « إذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك (لعله يريد الإدراك بالرؤية) لا يتعلق إلا بالوجود ، فإذا رئى موجود لزم تجويز رؤية كل موجود ، كما إذا رئى جوهر لزم تجويز رؤية كل جوهر ، وهذا قاطع فى إثبات ما نبغيه »[1] .

وابن رشد بعد أن لخص هذه الحجة فى إثبات جواز رؤية الله تعالى قال : « وهذا كله فى غاية الفساد »[2] . ثم أخذ يعلل هذا بحق بأنه لو كان البصر مثلا إنما يدرك ذوات الأشياء لا أحوالها التى تدرك به لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود لأن الأشياء لا تفترق بالشىء الذى تشترك فيه ؛ ولما كان لحاسة البصر أيضاً إدراك فصول الألوان ، ولا لحاسة السمع إدراك فصول الأصوات وهكذا سائر الحواس ؛ ولكانت مدركات الحواس واحدة بالجنس لا فرق بين ما تدركه حاسة وما تدركه حاسة أخرى ثم يختم هذا النقد بقوله : « وهذا كله فى غاية الخروج عما يعقله الإنسان » .

هذا ، والذى أدى الأشاعرة إلى هذه الحيرة واللجوء إلى مثل هذه الأقاويل هو — كما يذكر فيلسوف الأندلس — «التصريح فى الشرع بما لم يأذن به الله ورسوله من نفى الجسمية بالنسبة للجمهور . وذلك أنه من العسير أن يجمع فى اعتقاد واحد أن ههنا موجوداً ليس بجسم وأنه مرئى بالأبصار ، لأن مدارك الحواس هى فى الأجسام أو أجسام . ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هى مزيد علم فى ذلك الوقت (أى فى الجنة) ، وهذا أيضاً لا يليق الإفصاح به للجمهور »[3] .

---

(١) الإرشاد ، ص ١٧٧ .
(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ٧٦ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٧٧ .

والنتيجة لهذا كله ، أن فيلسوفنا يرى هنا — كما فى مسائل أخرى كثيرة — أنه متى أخذ الشرع على ظاهره فى صفات الله لم تعرض هذه الشبهة ولا غيرها . فقد وصف الله نفسه بأنه نور ، وجاء فى الحديث أن له حجاباً من النور ، وأن المؤمنين يرونه فى الآخرة كما نرى الشمس ؛ وهذا كله متى أخذ بظاهره لا يكون مثاراً لأى شبهة لا عند العلماء الذين عرفوا بالبرهان أن هذه الحال مزيد علم ولا عند الجمهور الذى يقنع بالفهم اليسير .

وإذا صُرِّح للجمهور أن تلك الحالة مزيد علم شكُّوا فى الشريعة ونصوصها وكفّروا المصرح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع فى هذه الأشياء فقد ضل سواء السبيل ، ولهذا يجب أن نجعل لكل طبقة من الناس تعليماً خاصاً كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نُنزل الناس منازلهم وأن نخاطبهم على قدر عقولهم » . وإذن رؤية الله معنى ظاهر ، ولا يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره فى حق الله تعالى ، يعنى إذا لم يصرح بنفى الجسمية ولا بإثباتها[1] .

٧ — بعثة الرسل

إن إثبات النبوّات والرسالات الإلهية للبشر من أعظم أركان الدين ، ولهذا نرى علماء الكلام يخصصون مكاناً لذلك فى مؤلفاتهم ؛ وذلك ليردّوا على البراهمة الذين ينكرون بعثة الرسل عقلا إذ يجدون فى العقل الإنسانى غُنْيَة عن الوحى الإلهى إلى رسل من البشر، ويرون هذا مستحيلا لحجج يحتجون بها[2] .

ورجال علم الكلام يدللون على جواز أن يرسل الله رسلا من خلقه إلى خلقه « بأن ذلك ليس من المستحيلات التى يمتنع وقوعها لأعيانها ، كاجتماع الضدين وانقلاب الأجناس (مثل انقلاب العصا حية) ونحوها ؛ إذ ليس فى أن يأمر الله

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ٧٨ .
(٢) راجع فى توضيح مذهبهم والرد عليه ، الإرشاد ص ٣٠٢ — ٣٠٧ .

عبداً بأن يشرّع الأحكام ما يمتنع من جهة التحسين والتقبيح »[١] .

وإذن ، فالعقل لا يجعل محالا بعثة الرسل من هذه الجهة لو سلمنا جدلا بمبدأ التحسين والتقبيح العقليين . إذ بعثة الله رسلا من البشر إلى الناس يعتبر لطفاً منه جل وعلا بهم ؛ ليكون هذا سبباً لإيمانهم بما وصلوا إليه بعقولهم وأيّدته الرسالة الإلهية ، وليعرفوا الحقائق الأخرى التي يعجز العقل الإنساني عن معرفتها وحده .

وكذلك الله متكلم وقادر ، فلا يوجد ما يمنع من أن يبلغ إرادته لمن يريد بإحدى الوسائل التي عرفناها : وحي ، ملك ، خلق أصوات في سمعه ، إلخ . وأيضاً كما يجوز في المشاهد أن يرسل المالك رسولا إلى عبيده المملوكين له ، يجب أن يكون هذا ممكناً وجائزاً في الغائب ما دام الله يملك الخلق وله إرادته وقدرته على تبليغها لهم [٢] .

وابن رشد — بعد إشارته هذه إلى طريقة المتكلمين في إثبات جواز البعثة — يقول : « وهذه الطريقة هي مقنعة ، وهي لائقة بالجمهور بوجه ما ، لكن إذا تُتُبّعت ظهر فيها بعض اختلال من قِبل ما يضعون من هذه الأصول ... » إنه يريد أن ينقدها من ناحية كيف نعرف — على رأى المتكلمين — حين تظهر معجزة من شخص يدّعى أنه نبي أن هذه المعجزة هي العلامة التي يدل بها الله تعالى على أن من تظهر منه هو رسوله ! « إنه محال أن يدرك هذا بالشرع ، لأن الشرع لم يثبت بعد ؛ والعقل أيضاً ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدى سواهم » [٣] ، مع أن المسألة هي إثبات أول رسالة إلهية للناس .

فيلسوف الأندلس لم يرض إذاً طريقة المتكلمين في إثبات النبوة عامة ،

---

(١) الإرشاد ، ص ٣٠٦ .

(٢) راجع فلسفة ابن رشد ، ص ٩٢ ، في إشارته لرأى المتكلمين هذا وطريق إثباته .

(٣) فلسفة ابن رشد ، ص ٩٣ ؛ وراجع إلى نهاية ص ٩٦ ، حيث تتمة النقد .

وإثبات بعثة خاتم الأنبياء خاصة، وذلك لمكان هذه الشبهة أو هذا الضعف فيها. فما هى الطريقة التى يرضاها وتصلح على السواء للخاصة والعامة من الناس؟ هنا تظهر حقًّا طرافة رأى ابن رشد إذا قورن برأى المتكلمين.

إنه يرى أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يدّع النبوة متحدياً المعارضين المكذبين لرسالته بأمور خارقة للطبيعة مثل قلب العصا ثعباناً ونحو هذا مما ذهب إليه المتكلمون. ودليل هذا أن قريشاً ومعارضيه جميعاً حين طلبوا منه — فيما طلبوا — دليلا على صدقه ليؤمنوا به: أن يفجر لهم من الأرض ينبوعاً، أو يُسقط السماء عليهم، أو يرقى إليها ليأتى منها بكتاب يقرءونه—أمره الله تعالى أن يجيبهم بقوله (سورة الإسراء: ٩٣): «سبحان ربى، هل كنت إلا بشراً رسولا»! يريد أن يقول لهم بأن هذه الخوارق للطبيعة من شأن الخالق وحده، ولست إلا بشراً لا قدرة له عليها، وكل أمرى أنى فقط رسول من الله إليكم وإلى الناس كافة.

وإذا كان رسولنا لم يقم بشىء من ذلك للتدليل على صدقه فى أنه نبى، فإن «الذى تحدّى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادّعى من رسالته هو الكتاب العزيز» وحده [١].

ولكن، كيف نعرف أن هذا الكتاب معجز، وأنه يدل على كون محمد رسولا، وقد سبق أن نقد ابن رشد نفسُه طريقة المتكلمين بأن بين ضعف دلالة المعجزة على الرسالة وبخاصة أول رسالة إلهية؟

هنا يقول فيلسوفنا بأن إعجاز القرآن — الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة — يتبين لنا بوضوح متى قرأناه وفهمناه حق الفهم فعرفنا أنه تضمن الإنباء بأمور غيبية لم يكن محمد يعرفها قبل الوحى وتذوقنا نظمه وأسلوبه الغريبين عن كلام العرب جميعاً، إلى آخر ما قال مما لا جديد فيه عما قاله المتكلمون فى إعجاز القرآن [٢].

---

(١) فلسفة ابن رشد، ص ٩٧.

(٢) راجع مثلا، الإرشاد ص ٣٣٥ وما بعدها؛ الاقتصاد، ص ٩٧.

لكن الذى أرى به عليهم حقًا هو ما ذهب إليه من أن المعجزة يجب — لتدل دلالة قاطعة على النبوة — أن تكون مناسبة لرسالة النبى، هذه الرسالة التى هى إرشاد الناس وهدايتهم بالشرع الذى يأتيهم به، كما يدل الإبراء من المرض على صناعة الطب لمن يدعيها. والقرآن هو المعجزة الكبرى من هذه الناحية، «فإن الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم، بل هى بوحى». هذه الشرائع التى غايتها سعادة الإنسانية، والتى لا تنال إلا بعد معرفة الله والاتصال به، ومعرفة السعادة والشقاوة ما هما، وما هى الأمور التى توصل للأولى وتبعد عن الأخرى، إلى آخر ما يتصل بهذا كله من المعارف التى لا تتبين إلا بوحى أو يكون تبيينها بالوحى أفضل.

وأخيراً، لما وُجدت هذه الأمور كلها فى الكتاب العزيز على أتم وجه علم أن ذلك بوحى من عند الله وأنه كلام ألقاه على لسان نبيه، ولذلك قال تعالى منبهاً على هذا (سورة الإسراء: ٨٨): «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً».

وإذا ثبت أن القرآن معجز بنظمه وأسلوبه ومن ناحية مناسبته تماماً لرسالة الرسول من لدن الله لتعليم الخلق الشرائع الضرورية لسعادتهم، وأنه مُوحًى به من الله لأنه ما كان ممكناً أن يأتى به الرسول من نفسه — كان طبيعيًّا ومنطقيًّا أن يكون من جاء على لسانه رسولا؛ وبخاصة إذا عُلم أنه نشأ أميًّا فى أمة أمية ولم يسبق له أن مارس العلم ومحاولة فهم الكون كما عرف عن اليونان. وإلى هذا الدليل على أنه رسول أشار الله تعالى بقوله (سورة العنكبوت: ٤٨): «وما كنت تتلو من قبله من كتاب، ولا تخُطّه بيمينك، إذاً لارْتاب المبطلون».

ويضاف إلى ذلك كله أن وجود طائفة من الناس اصطفاهم الله لرسالاته لخلقه هو أمر بين معروف بنفسه، وقد اتفق عليه الفلاسفة والناس جميعاً ما عدا من لا يعبأ بقولهم وهم الدهرية. وقد نبه القرآن إلى هذا بقوله تعالى (سورة النساء: ١٦٣ و ١٦٤): «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين

من بعده ... » إلى قوله : « ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك ، وكلم الله موسى تكليما »[1] .

وبالجملة ، إنه متى علمنا مما تقدم أن هناك رسلا من الله لخلقه وأن الأمور المعجزة لا تكون إلا منهم كان المعجز دليلا على صدقهم . لكن ابن رشد يفرق بين نوعين من الأمور المعجزة ؛ فهناك المعجز الذى يسميه المعجز البرّانى ، وهو الذى لا يناسب الصفة التى بها سمى النبى نبيًّا ، وهناك المعجز الآخر المناسب لهذه الصفة . والمعجز من النوع الأول هو طريق الجمهور وإيمانه بالنبوة ، والثانى هو طريق مشترك بين الجمهور والعلماء كل بحسب طاقته ؛ ولكن إذا تأملنا الشريعة وجدنا أنها اعتمدت المعجز المناسب[2] .

هكذا اختتم ابن رشد الكلام فى بعثة الرسل . ونقول لعل الحق هو أن الشريعة اعتمدت فى إثبات الرسالات الإلهية على هذين النوعين من الإعجاز أو المعجزات ، وبخاصة ما يتعلق بنبوة موسى وعيسى عليهما السلام ، إذا لاحظنا أن ما تقدم به كل منهما دليلا على صدق رسالته كان من قبيل ما سماه فيلسوفنا بالمعجز البرانى . وذلك مثل انقلاب العصا حية وانفلاق البحر لموسى عليه السلام ؛ وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لعيسى عليه السلام . ولكن القرآن العظيم وهو معجزة رسولنا صلى الله عليه وسلم يعتبر بلا ريب من قبيل المعجز المناسب لرسالته .

٨ ــ العدل والجور

هذه مسألة من المسائل المهمة التى ثار من أجلها الخلاف واشتد النزاع بين الأشاعرة وبين المعتزلة والفلاسفة ؛ ومن ثم نرى ابن رشد فى بحثه لها

---

(١) راجع فى هذا ، وفى ما سبق من رأى ابن رشد فى إعجاز القرآن ودلالته على النبوة ، فلسفة ابن رشد ص ٩٨ — ١٠١ .

(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ١٠٤ .

لا يذكر المعتزلة فى نقده ، على حين ينال الأشاعرة بفيض من نقده اللاذع الشديد .

وهى مسألة تقوم فى أساسها على مسألة الحسن والقبح فى الأفعال ؛ أذلك يرجع إلى العقل كما يرى المعتزلة والفلاسفة ، أم إلى الشرع كما يرى الأشاعرة ؟ ولذلك سنرى كل فريق يبنى رأيه فى مسألة العدل والجور على رأيه فى مشكلة الحسن والقبح .

ويبدأ فيلسوف الأندلس البحث بقوله : «وقد ذهبت الأشعرية فى العدل والجور فى حق الله سبحانه إلى رأى غريب جدًّا فى العقل والشرع ، أعنى أنها صرّحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع ، بل صرح بضده »[1] .

ثم يلخص ابن رشد هذا الرأى بأن الإنسان يوصف بالعدل تارة وبالجور أخرى ؛ لأن الشرع أمره ببعض الأفعال ونهاه عن البعض الآخر ؛ فمن أتى ما رضيه الشرع كان عادلا ، ومن أتى ما نهى عنه الشرع ووصفه بالجور كان جائراً . أما الله سبحانه وتعالى — وهو فوق كل أمر وتكليف — فليس فى حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل . وكان من هذا أن قالوا ليس شىء فى نفسه عدلا ولا شىء فى نفسه جوراً ، بل كل ذلك يرجع إلى الشرع الذى لو أمر بأى معصية لكان ذلك عدلا ؛ وهذا فى غاية الشناعة ، وخلاف المسموع والمعقول[2] !

هكذا يرى فيلسوف الأندلس أن موقف الأشاعرة فى هذه المسألة «خلاف المسموع والمعقول » ؛ وذلك لأن الله وصف نفسه بأنه القائم بالقسط وبأنه لا يظلم ، وهذا إذ يقول (سورة آل عمران : ١٨) : « شهد الله أنه لا إله إلا هو

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ١١٣ .

(٢) راجع فى ذلك ، فضلا عن فلسفة ابن رشد ، التبصير فى الدين ص ١٠٣ ، الاقتصاد ص ٨٣ و ٨٤ ؛ الإرشاد ص ٢٥٨ وما بعدها حيث أطال إمام الحرمين فى جداله ورده على المعتزلة فى قولهم بالحسن والقبح من ناحية العقل ، وهذا ما ينبنى عليه مسألة العدل والجور بالنسبة لله سبحانه وتعالى .

والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط» ، وإذ يقول (سورة فصلت : ٤٦) : « وما ربك بظلام للعبيد» ، وإذ يقول أيضاً (سورة يونس : ٤٤) : «إن الله لا يظلم الناس شيئاً » . يريد فيلسوفنا بهذا أن يقرر — على ما نعتقده — بأن هذه الآيات — وأمثالها كثير فى القرآن — تشهد بأن من الأفعال ما هو فى نفسه عدل كثواب المطيع وما هو فى نفسه ظلم كتعذيب البرىء الذى لم يجترح إثماً .

ولكن الغزالى ومثله فى هذا مثل سائر الأشاعرة — يرى هنا أن لله ألا يثيب المطيع كما له أن يعذب الحيوان والطفل البرىء بما يشاء ، وأنه بهذا وذاك لا يكون ظالماً لأنه يتصرف فى ملكه بما يريد وكما يرى هو لا يرى غيره ، فلا يتصور فى حقه الوصف بالظلم ما دام شرط هذا الوصف غير موجود فى حقه ، وهو التصرف فى غير الملك أو مخالفة أمر من له عليه حق الأمر [١] .

على أن لنا أن نقول بأن الأشاعرة — حين ذهبوا هذا المذهب فى هذه المسألة — تناسوا أن يقولوا بأنه تعالى وإن كان لا يجب عليه إثابة المطيع إلا أنه سيفعل هذا حتماً تحقيقاً لوعده به ، ومن أوفى بوعده من الله ! إنه ، حين تحل هذه المشكلة هذا الحل الذى يحقق لله العدالة والإرادة والقدرة بإطلاق يشعر الإنسان أنه تحت حكم إله ليس عادلا كل العدل فحسب ، بل عادلا ورحيما أيضاً إذ وعد بالمغفرة لمن تاب من العصاة ، وأنه لن يضيع أجر من أحسن عملا [٢] .

ومع هذا ، فإن ابن رشد لم يسلّم له رأيه حتى الآن ، بل عليه أن ينال بالتأويل آيات من القرآن لا تدل بظاهرها لرأيه ، وأن يفسر آيات أخرى تشهد لرأيه . مثلا جاء فى سورة المدثر (آية ٣١) : « كذلك يضل الله من يشاء ، ويهدى من يشاء » ، وفى سورة السجدة (آية ١٣) : « ولو شئنا

---

(١) الاقتصاد ، ص ٨٣ .

(٢) راجع مثلا الآيتين ١٩٤ و ١٩٥ من سورة آل عمران ، والآية ٣٠ من سورة الكهف . وانظر مثلا الإرشاد ص ٣٨١ ، حيث يؤكد إمام الحرمين أن الثواب والعقاب سيكونان كما وعد الله وتوعد ، ولكن لا على أنهما واجب عليه تعالى .

لآتينا كل نفس هُداها » إلى آيات أخرى تدل – إذا أخذت حرفيًّا ومستقلة عن غيرها – على أن الله أراد إضلال بعض خلقه ، وهذا يعتبر جوراً طبعاً .

وهنا نرى ابن رشد لا يعيا بالجواب عن هذه المشكلة . إنه يرى بحق أن هذه الآيات ظاهرها لا يتفق وآيات أخرى تدل على عكس هذا المعنى ، مثل قوله تعالى (سورة الزمر : ٧) : « ولا يرضى لعباده الكفر » إذ من البين بنفسه أنه متى كان الله لا يرضى الكفر لأحد من عباده فإنه لا يرضى طبعاً أن يوقع أحداً فى الضلال المؤدى إليه[١] . والنتيجة لهذا وذاك أنه يجب – منعاً للتعارض بين آيات القرآن – تأويلُ آيات الضرب الأول بما يجعلها تتفق والآيات الأخرى ، فهذا هو اللازم عقلا وما يتفق وعدلَ الله الشامل العام .

ولكن كيف يؤول هاتين الآيتين اللتين ذكرناهما آنفاً ؟ إنه يرى فى الآية الأولى التى تقول : « كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء » ، إشارة إلى أن مشيئة الله الأزلية اقتضت أن يكون فى بعض الناس خلق مُهَيَّئون للضلال بطباعهم وبأسباب أخرى عرضت لهم ، لا أن الله تعالى هو الذى يضلّهم[٢] . ولكن لنا أن نتساءل : وهذه الطباع التى هيأتهم للضلال ، من الذى خلقها فيهم؟ وهذه الأسباب التى قادتهم إليه من الذى كان السبب الأول فيها ؟

على أن فيلسوفنا كان جِدَّ موفق فى تأويل الآية الأخرى التى تقول : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » . إنه يرى أن ما يكون خيراً للأكثر من الناس قد يكون سبباً لشر – هو هنا الضلال مثلا – يصيب الأقل ، فليس من الحكمة ألا يخلق هذا الذى يكون منه الخير للأكثر كى لا يكون بسببه الشر للأقل ، بل خلْقه – والأمر هكذا – يكون عدلا كل العدل[٣] ، ولهذا جاء فى آية أخرى (سورة البقرة : ٢٦) قوله تعالى : «يُضل به كثيراً ويهدى به

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ١١٤ .

(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ١١٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١١٥ .

كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين » .

وفي الحق ، لو لم يجئ الإسلام وينزل الله القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج الناس به من الظلمات إلى النور لما صار من كفر به إلى الضلال الأبدي والخلود في النار ؛ ولكنه كان من أعظم الخير والعدل للبشرية جميعاً أن جاء هذا القرآن الذي هُدى به أضعاف أضعاف من كان سبباً عارضاً لإمعانهم في الضلال والكفر . فالله إذاً لم يقصد قصداً أوّلياً أولئك الذين كفروا به ولكن أرادا لخير الكامل والسعادة التامة لأمة رسوله المصطفى وإن كان سبباً لشقاء من كفروا به .

ومن الواضح بعد هذا — كما يقول ابن رشد نفسه — أن نتصور « كيف ينسب إلى الله الإضلال مع العدل ونفي الظلم ، وأنه إنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالباً الهداية أكثر من الضلال » [١] .

أما لماذا جاءت في هذا المعنى تلك الآيات المتعارضة بظاهرها حتى احتاج الأمر إلى التأويل ، فإن فيلسوف الأندلس يجيب بأنه كان ضرورياً أن يفهم الجمهور أن الله مع عدالته المطلقة هو خالق كل شيء : الخير والشر ؛ وذلك بسبب ما كان معروفاً — قريب عهد بالرسالة — من القول لدى بعض الأمم من وجود إلهين : واحد للخير وآخر للشر ، فكان من الضروري تقرير أنه لا خالق لشيء ما إلا الله وحده . ولكن على معنى أن خلقه للشر من أجل ما يكون سبباً للخير لأكثر الناس ، فيكون خلقه للشر إذاً عدلا وخيراً حقاً [٢] .

ومهما يكن من شيء ، فإن هذا القدر من التأويل ليست معرفته واجبة على جميع الناس في رأي ابن رشد ، ولكن هذا واجب لمن عرض لهم فقط الشك في هذا المعنى ؛ وذلك لأنه « ليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العموميات ، فمن لم يشعر بذلك فغرضُه اعتقاد تلك

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ١١٦ .

(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ١١٦ .

العموميات على ظاهرها »(١) حتى لا يكون البحث فى هذا سبباً لدخول الشك فى قلبه .

هكذا ، سلم لابن رشد التدليل على أن الفعل يصح أن يوصف لنفسه بالحسن والعدل أو بالقبح والجور ، وعلى أن أفعال الله تعالى توصف لذلك بالعدل دائماً . كما سلم له أيضاً الجمع بين الآيات التى يظن إذا أخذت بظاهرها أنها متعارضة فى هذا المعنى ، وذلك دون أن ينزل إلى رأى الأشاعرة الذى يراه شنيعاً وضد الشرع والنظر العقلى الصحيح .

٩ — المعاد وأحواله

كون الإنسان يبعث بعد موته ليجزى عما عمل فى الدار الدنيا وليحيا حياة أخرى سعيدة أو شقية ، هو كما يقول ابن رشد « مما اتفقت عليه الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء »(٢) ، ولا نزاع فيه بين الفلاسفة وبين رجال علم الكلام .

وذلك لأن الإنسان لم يخلق عبثاً ، بل خلق لغاية جليلة يعتبر تحقيقها بأفعاله ثمرة وجوده فى الدار الدنيا ، فلابد إذاً من أن يؤدى حساباً عما عمل فى سبيل هذه الغاية .

وكذلك من الناس من يحيا فى هذه الدار الدنيا حياة لا يجد فيها من السعادة ما يكافئ فضيلته وأعماله الخيرة ، ومن الناس من هم فى متعة من اللذات والخيرات مع بعدهم عن الفضيلة . فلا بد إذاً من حياة أخرى بعد هذه الحياة التى يشقى فيها الفاضل وينعم الرذل الشرير ، يجد فيها كل إنسان من الجزاء ما يكون كفاء ما عمل من خير أو شر فى هذه الحياة الحاضرة .

ولهذا وذاك ، كان الاتفاق فى هذه المسألة مسألة المعاد والجزاء يرتكز

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ١١٧ .

(٢) فلسفه ابن رشد ، ص ١١٨ .

على ما جاء به الوحي وما قامت عليه البراهين الضرورية عند الجميع . وفى ذلك يقول الله تعالى (سورة المؤمنون: ١١٥) : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون » ! ويقول (سورة النجم: ٣٩ — ٤١) : « وأنْ ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى » .

لم يجد ابن رشد إذاً أى عناء فى التدليل على مبدأ المعاد ، وإنما الذى بذل فيه جهده هنا هو بيان أن هذا المعاد وما يتبعه من ثواب أو عقاب ، سيكون روحانيًّا لا جسمانيًّا أيضاً كما يرى المتكلمون، وإثباتُ هذا بطريق يناسب الخاصة والعامة حسب المبدأ الذى أخذه على نفسه فى كتابه « كشف الأدلة » .

وهذا المجهود الذى بذله ابن رشد فى بيان رأيه ورأى أسلافه فلاسفة الإسلام فى هذه المسألة وفى التدليل عليه ، سيكون الحكمُ له أو عليه فى الفصل التالى الخاص بالخصومة بينه وبين الغزالى . وإنما طريقتنا هنا كما فى سائر المسائل التى تقدمت فى هذا الفصل ، هى عرض رأى فيلسوف الأندلس وتدليله عليه كما أراد ومقارنته برأى بعض أعيان المتكلمين وبالأخص إمام الحرمين وخريجه أبو حامد الغزالى .

* * *

ذهب المتكلمون إلى أن بعث الأجسام ثابت بالسمع وجائز عقلا مع هذا ، أما السمع ففى القرآن كثير من الآيات التى تثبته ومنها قوله تعالى (سورة يس : ٧٨ — ٧٩) : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم ؟ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » .

والعقل يجيز البعث الجسمانى أيضاً، فهذا هو إمام الحرمين الجوينى يقول مستدلاً بالعقل على جوازه : «ووجه تحرير الدليل أننا لا نقدّر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة ، ولو قدّرناها مثلا لها لقضى العقل بتجويزها؛ فإن ما جاز وجوده جاز مثله، إذ من حُكْم المِثْلين أن يتساويا فى الواجب والجائز »[1] .

---

(١) الإرشاد ، ص ٣٧٢ .

ولا يختلف الغزالي في هذا عن شيخه الجويني ، فهو يقرر أن المعاد (يريد الروحاني والجسماني معاً) دلت عليه الأدلة القاطعة الشرعية ، وأنه ممكن عقلا بدليل الابتداء ؛ فإن الإعادة خلق ثان ، ولا فرق بينه و بين الابتداء .

ولسنا الآن بسبيل استلهام الغزالي لشيخه إمام الحرمين في هذه المسألة وفي أكثر آرائه الكلامية ، وإنما الغرض بيان أن رجال علم الكلام مجمعون على أن المعاد الجسمي لا الروحي فقط سيكون في الدار الأخرى[1] . علينا إذاً بعد هذا أن نعرف ماذا يرى ابن رشد في كيفية المعاد ، وكيف يثبت رأيه في هذه العقيدة الأساسية في كل الأديان .

إنه يقرر أن الشرائع ، وإن اتفقت على مبدأ المعاد فإنها اختلفت في كيفيته ، بل « في الشاهدات التي مثّلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة ؛ وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً أعني للنفوس ، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً »[2] .

وذلك ، بأن مما لا شك فيه أن للنفس بعد الموت إن كانت فاضلة حالا تسمى سعادة ، وإلا فحال أخرى تسمى شقاء ، والوحي الذي جاء في بيان هذا الحال يختلف باختلاف الأنبياء ؛ ومن ثم كان اختلاف الشرائع في تمثيلها[3] .

وفيلسوفنا يذكر سببين لاختلاف الشرائع في التمثيل لتلك الحال :[4] اختلاف ما أدركه الأنبياء من الوحي من هذه الأحوال ؛ أو لأن الذين مثلوا هذه الأحوال بمثل مادية قد « رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشدّ تفهيماً

---

(١) راجع ، مثلا ، الرازي ، كتاب الأربعين في أصول الدين ص ٢٨٨ ، إذ يقول بحق : « إن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني وبين الإقرار بأن القرآن حق ، متعذر » .

(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ١١٨ . وهناك آراء أخرى ذكرها الرازي (كتاب الأربعين ص ٢٨٧) ، ومنها القول بعدم البعث مطلقا ، وهو رأي الفلاسفة الدهريين الذين أشار القرآن كثيراً إليهم : والتوقف في المسألة وعدم الجزم بشيء ، وهو القول المنقول عن جالينوس .

(٣) راجع في هذا ، وفي بيان الاختلاف في ذلك ، فلسفة ابن رشد ، ص ١٢٠ — ١٢١ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٢١ — ١٢٢ .

للجمهور ، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً . . . وهذه هي حال شريعتنا التي هي الإسلام » .

إنه إذاً يذهب — كما هو واضح من هذا — إلى أن المعاد سيكون روحانياً فقط إلا أنه لا يُعنى هنا بإبراز هذا الرأي ولا بالتدليل عليه ؛ وذلك لأن المقام مقام توفيق بين الحكمة والشريعة بالتدليل على العقائد الدينية الأساسية تدليلا يوافق الخاصة والجمهور .

بل إنه يكتفي هنا — بعد أن استدل لأصل البعث من القرآن — بأن يقول بأن التمثيل الذي في شريعتنا يشبه أن يكون أتم إفهاماً لأكثر الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك ، والأكثر هم المقصود الأول من الشرائع ؛ وذلك بخلاف التمثيل الروحاني ، فهو أشد قبولا عند غير الجمهور . وإنه لهذا المعنى نجد المسلمين فرقاً مختلفة في فهم التمثيل الذي جاء في الشريعة للمعاد وأحواله [١] .

وتدليل ابن رشد لما ذهب إليه نجده في كتابه « تهافت التهافت » ، وسنعرض له في الفصل التالي ، وسنرى إن كان يمكنه تأويل كل الآيات القرآنية التي تؤكد المعاد الجسماني والسعادة والشقاء الجسمانيين ، أو إنه لن يجد إلى ذلك سبيلا . ولكنه ينتهي من هذه المسألة هنا بقوله : « والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها بعد ألا يكون نظراً يفضي إلى إبطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة ؛ فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه ، لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول » [٢] .

* * *

هذا ، وإلى هنا انتهى ابن رشد من التدليل على ما رأى التدليل عليه من العقائد الدينية الأساسية ، تدليلا يناسب الخاصة والعامة من الناس ؛ وإلى هنا

---

(١) فلسفة ابن رشد ، ص ١٢١ — ١٢٢ .
(٢) فلسفة ابن رشد ، ص ١٢٣ .

أتمّ — في رأيه — عملا كبيراً في سبيل الجمع أو التوفيق بين الشريعة والحكمة ؛ فقد بين أن عقائد الدين يمكن أن يستدل عليها من الشرع ومن العقل معاً ، وأنه لا يوجد بين هذين المعنيين خلاف في شيء منها .

وإن عليه بعد ذلك كله — ليتم له ما أراد — أن يهدم تهافت الغزالي ، وهذا ما سنراه في الفصل التالي الذي سيعالج فيه — ضمن ما سيعالجه من مسائل — بالبحث الطويل العميق بعض ما تناوله بإيجاز في كتابه «كشف الأدلة عن عقائد الملة» كما رأينا في هذا الفصل الذي انتهينا منه ، نعني بذلك مثلا مسائل : قدم العالم ، وعلم الله ، والحياة الأخرى وما سيكون فيها من ثواب وعقاب .

الفصل الرابع

بين ابن رشد والغزالى

سنعرض فى هذا الفصل الأخير المسائل التى اشتد من أجلها الخلاف بين الغزالى والفلاسفة المسلمين ، أو بعبارة أدق بين الغزالى والفارابى وابن سينا ، وكانت سبباً فى أن كتب الغزالى كتابه المعروف « تهافت الفلاسفة » ، كما كانت أيضاً سبباً لأن قام ابن رشد يرد على الغزالى بكتابه المعروف « تهافت التهافت » .

فهما معركتان إذاً لا يزال لهما أثرهما العميق فى التفكير الفلسفى الإسلامى ، وقد أثار الأولى الغزالى فى كتابه العنيف ، وأثار الثانية ابن رشد بكتابه العنيف أيضاً الذى أراد به هدم الكتاب الأول . ومن الطبيعى لذلك أن نبدأ بما كان من الغزالى وننتهى بما كان من ابن رشد .

أولا : الغزالى وتهافت الفلاسفة

١ — كان من قدر الله أن يصير أبو حامد أحمد بن محمد الغزالى (٤٥٠ — ٥٠٥ ه) حجة الإسلام ، وذلك على الأخص بكتابيه الخالدين : إحياء علوم الدين ، وتهافت الفلاسفة .

فالأول يشمل ما به يكون المسلم مسلماً حقًّا أهلا للسعادة فى الدنيا والآخرة ؛ من علم الكلام القائم على الكتاب والسنة والسهل الفهم والإقناع ، والأمور العملية الأساسية الدينية كالعبادات والعادات الطيبة فيما يتصل بالزواج والاتجار والسفر وغير ذلك من شئون الحياة ، ومن التصوف والأخلاق القائمين على المعرفة بالنفس الإنسانية معرفة أكيدة حقة ، ومن غير هذا وذاك كله مما فيه

غذاء صالح لقلب الإنسان وعقله وروحه .

ولذلك تقبل المسلمون — وما يزالون إلى اليوم — هذا العملَ الضخمَ القيّم بقبول حسن . والكثير يجد فيه تصحيحاً لدينه وغذاء لروحه وطمأنينة لقلبه . على أن هذا لم يمنع من أنه لما وصل الكتاب إلى بلاد المغرب رأى بعض الفقهاء المتعصبين أنه يحوى كثيراً من البدع المخالفة لسنة الرسول ، فكان من ذلك فتنٌ كثيرة انتهت بالأمر بإحراق نسخ الكتاب ، وربما أحرق فعلا بعضها[1] .

والكتاب الثانى جاء وقد بلغت الفلسفة الإسلامية ذروتها أو كادت على يدى الشيخ الرئيس ابن سينا ، ووجد كثير من المسلمين أنها حوت آراء كثيرة لا تتفق وما يعرفون من العقائد الدينية الأساسية ، فظهر الغزالى بهذا الكتاب « والناس — كما يقول تاج الدين السبكى — إلى رد فِرْية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء ، وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء »[2] .

٢ — ولكن لا ينبغى أن نفهم من هذا أن الغزالى هو الذى بدأ الهجوم على الفلاسفة . ذلك بأن المتكلمين من أهل السنة ، وقد رأوا ضرورة خصومة المعتزلة لإعطائهم العقل حرية أكثر مما ينبغى فى فهم بعض الحقائد الدينية (صفات الله ، والصلاح والأصلح مثلا) ، رأوا بالأولى ضرورة حرب الفلاسفة منذ بدء تكوّن المدرسة الفلسفية فى الإسلام . ونستطيع أن نذكر من هؤلاء المتكلمين بعد الإمام أبى الحسن الأشعرى الأشهر ، إمام الحرمين الجوينى شيخ الغزالى وبخاصة فى علم الكلام والجدل .

حقيقة ، إن الغزالى يذكر لنا فى كتابه « المنقذ من الضلال » أنه لم يعرف أحداً من علماء الإسلام صرف همته لتحصيل الفلسفة والرد عليها قبله ، ولكنا سنرى الآن أنه كان قبل الغزالى من عُنى فى كثير من المسائل الدينية النقدية بالرد على أصحاب الآراء الضالة فى رأيهم ، سواء أكانوا عرفوا بأنهم فلاسفة أم ملاحدة .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ، طبع القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ ، جـ ٤ : ١٣١ — ١٣٢ .
(٢) الطبقات ، جـ ٤ : ١٠٢ .

هذا هو إمام الحرمين يذكر فى كلامه على « حدث العالم » : « والأصل الرابع يشتمل على إيضاح حوادث لا أول لها . والاعتناء بهذا الركن حتم ، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة. فأصل مذهبهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد تتعاقب إلى غير مُفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله »(١) .

كما نراه أيضاً يذكر فى معرض كلامه عن إثبات العلم بالصانع : « وباطل أن يكون (يريد المخصص الذى خصص العالم بالوجود فى وقت دون آخر بدل استمرار العدم) جارياً مجرى العلل ؛ فإن العلة توجب معلولها على الاقتران . فلو قُدِّر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة ؛ فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود العالم أزلا وذلك يفضى إلى القول بقدم العالم ، وقد أقمنا الأدلة على حدثه ؛ وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول فى مقتضى المقتضى »(٢) .

وهذا النوع وذاك من الجدل والاستدلال — فى معرض الرد على من قال بقدم العالم وعدم حاجته إلى صانع — سنجدهما قريباً لدى الغزالى .

ومثل ثان يدلنا على استمداد الغزالى من سابقيه ، نأخذه من كلام أبى الحسين الخياط المعتزلى فى رده على ابن الراوندى الملحد . إنه يذكر فى صدد الكلام عن علم الله تعالى :

« الصحيح من القول هو أن الله جل ثناؤه كان ولا شيء معه ، وأنه لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك بعد خلقه إياها وتسكن . . . فهو جل ذكره لم يزل يعلم أن الجسم قبل حلول الحركة فيه سيتحرك ، ويعلم أنه فى حال حلول الحركة فيه متحرك . ومما يبين ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم لو أعلمنا يوم السبت أن زيداً يموت يوم الأحد لكنا يوم السبت نعلم أن زيداً قبل

(١) الإرشاد ، ص ٢٥ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٢٨ — ٢٩ .

حلول الموت فيه سيموت يوم الأحد ، ونعلم أيضاً أنه ميت يوم الأحد إذا حل الموت فيه . . . »[١] .

وسنجد هذا الضرب من الاستدلال لدى الغزالى فى مسألة إبطال قول الفلاسفة : بأن الله لا يعلم الجزئيات الحادثة[٢] . وكذلك يوجد تشابه كبير بين رد الخياط فى مسألة علم الله أيضاً — على هشام بن الحكم الرافضى الذى يزعم أن علم الله تعالى حادث بحدوث المعلومات[٣] — وبين استدلال الغزالى على ما زعمه من تلبيس الفلاسفة حين يرون أن الله فاعل العالم وصانعه مع قولهم بأنه صادر عنه صدور المعلول عن علته ، فالله إذاً لم يرده ولا يعلم به[٤] .

ويطول بنا القول لو أردنا الإشارة لمن سبقوا الغزالى فى الرد على الفِرَق المنحرفة عن سواء السبيل ، ولكن نذكر أخيراً مثالا ثالثاً فى هذه الناحية : إن أبا محمد بن حزم الظاهرى يرد على الذين قالوا بأن العالم قديم وله فاعل يعتبر علة له وهو الله ، فيذكر أن « المفعول هو المنتقل من العدم إلى الوجود ، بمعنى من ليس إلى شىء ، فهذا هو المحدَث . ومعنى المحدَث هو ما لم يكن ثم كان . وهم يقولون إنه هو الذى لم يزل ، وهذا خلاف المعقول »[٥] .

وهذا الرد والاستدلال من ابن حزم غير بعيد مما ذكره الغزالى فى مسألة تلبيس الفلاسفة بقولهم إن الله صانع العالم مع قولهم بقدمه[٦] . ومعروف أن ابن حزم توفى سنة ٤٥٦ هـ ، وأن الغزالى قرأه وأعجب ببعض ما كتب[٧] .

ومهما يكن من شىء فإنه ما ينبغى أن يفهم من هذا أننا نريد الغض من قدر الغزالى ، أو الانتقاص من قيمة عمله فى هذه الناحية أو نريد أن

---

(١) كتاب الانتصار ، طبع القاهرة ، بتحقيق الأستاذ نيبرج ، ص ١١٢ .

(٢) تهافت الفلاسفة ، طبعة الأب بويج ببيروت ، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٣) الانتصار ، ص ١٠٩ — ١١١٠ .

(٤) التهافت ، طبعة القاهرة ص ٢٤ — ٢٥ = ٩٦ من طبعة بيروت .

(٥) الفصل فى الملل والنحل طبع القاهرة سنة ١٣١٧ هـ ، حـ ١ : ٢٣ — ٢٤ .

(٦) التهافت ، ص ١٠٣ — ١٠٤ .

(٧) نفح الطيب ، طبع أوربا ، حـ ١ : ٥١٢ .

نسويه فى الرد على الفلاسفة بسابقيه . إنما الذى نريد بهذه الإشارات هو أن نثبت أن حجة الإسلام كان له سلف فى هذا الكفاح ، وأنه طبعاً قد أفاد مما عرفه عن هؤلاء الأسلاف .

إن الغزالى—وقد ولد بعد عشرين عاماً من وفاة ابن سينا—رأى أن هذا قد أعطى للفلسفة قوة ومنزلة بالنسبة لعلم الكلام لم يكونا لها من قبل ، فرأى فرضاً عليه أن ينتدب نفسه للرد على الفلاسفة وأن يشن عليهم حرباً لا هوادة فيها ، وكان على هذا قادراً .

لقد كان فقيهاً ، ومتكلماً ، وصوفيا ، ومتبحراً فى الدراسات الفلسفية ، فرأى أن القدَر أعده ليكون الرجلَ الذى يربح المعركة الفاصلة ضد الفلسفة والفلاسفة . وقد كان يحس فعلا بهذه الرسالة التى يجب أن يضطلع بها دون تريث ، فاندفع إلى أدائها بضمير يقظ وعقل قوى محيط .

هذا — بإجمال دقيق — هو الغزالى الذى أعد نفسه لحرب الفلسفة ورجالها ، فكتب فى ذلك كتابه « تهافت الفلاسفة » ، فماذا كان غرضه وغايته من هذا العمل الكبير ، وماذا كانت خطته التى اصطنعها للوصول إلى الغاية التى ندب نفسه لها ؟

٣ — يرى « شمولدير — Schmoelders » أن غرض الغزالى من كتابه هو بيان تهافت الفلاسفة وتناقضهم بعضهم مع بعض ، وأن المذهب الفلسفى للواحد منهم يضاد فلسفة الآخر . ومعنى هذا ، أن الغزالى لم يكن له فى عمله مجهود إيجابى يدلل به على تهافت الفلاسفة وتداعى مذاهبهم ، بل كل ما كان له هو بيان تناقض هذه المذاهب فيما بينها[١] .

ولذلك لم يرض « مونك » هذا الرأى ، بل قال إن غرضه كان هدم تلك المذاهب الفلسفية بنقد عنيف عام[٢] .

ونحن — مع موافقتنا المستشرق «مونك» على أن ما ذكره كان غرضاً للغزالى

---

(١) ، (٢) ألفاف — Melanges ، ص ٣٧٢ — ٣٧٣ ، بالفرنسية .

من تهافته — نرى أنه لم يكن الغرض الوحيد من كتابته . إن الغرض أو الأغراض التي أرادها حجة الإسلام من حربه الفلاسفة بهذا الكتاب تبين لنا من كلامه نفسه، وبخاصة من افتتاحه لهذا الكتاب .

إنه قد هاله أن المتفلسفين المسلمين وبخاصة الفارابي وابن سينا ، قد تركوا الدين — كما يقول — اغتراراً بعقولهم ، وتقليداً للفلاسفة القدماء الذين لهم أسماء مدوية مثل سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس. ولهذا فرض على نفسه الرد على هؤلاء « الفلاسفة القدماء »[١] ، مبيناً تهافت آرائهم وتناقضها فيما يتعلق بالإلهيات . وذلك « ليكف من غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه أو يشعر بفطنته وذكائه . . . »[٢] . وهو حين يرد على الفلاسفة اليونان يعتمد في شأنهم على ما نقله عنهم الفارابي وابن سينا معترفين به محته وراضين به .

على أن لحجة الإسلام بجانب ذلك غرضاً آخر هو نزع الثقة من الفلاسفة المسلمين ، و«تنبيه من حسُن اعتقادهم فيهم فظن أن مسالكهم نقيهم عن التناقض—ببيان وجوه تهافتهم ... فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً به . . . »[٣]. ولعل هذا هو الغرض الأخير للغزالي والغاية التي أعد العدة للوصول إليها ، بعد أن رأى شدة أسر الفلسفة وذيوع اسم الفلاسفة وقوة أثرهم .

ومن أجل هذا ، نراه وهو يجادلهم يصفهم — تنفيراً للناس منهم — بأنهم أغبياء[٤] ، زاغوا عن سبيل الله الحق[٥] ، وبأن بعض نظرياتهم ظلمات فوق ظلمات[٦] ؛ إلى نحو هذا كله من الصفات التي ترى حقًّا بمن اتصف

---

(١) يريد فلاسفة اليونان ، لا الفلاسفة المسلمين كما فهم خطأ « كارادي فو » . مفكرو الإسلام ، ج ٤ : ١٧٢ .

(٢) تهافت الفلاسفة ، ص ٧ . وراجع قبل هذا ، ص ٤ — ٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٣ .

(٤) ، (٥) ، (٦) تهافت الفلاسفة ، ص ١٠٠ ، ١١٦ ، ١٢٠ .

بها ، والتي تنفّر الناس منه وتصرف عنه الناس حتى من يثق به .

على أننا بعد هذا نرى أن الغزالى يتخذ بادئ ذى بدء من اختلاف الفلاسفة اليونان فى المسائل الإلهية فيما بينهم دليلا على أن آرائهم فيها محتملة للشك ، ولذلك نراه يقول : « ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية والمنطقية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية »[1] . وهذه حجة نجدها بعد أكثر من خمسة قرون لدى « ديكارت » الفيلسوف الفرنسى المشهور ، وذلك عند ما أخذ فى نقد ما بعد الطبيعة .

٤ — وإذا كانت تلك هى الأغراض التى قصدها الغزالى من حربه الفلاسفة ، فإن الطريقة التى سلكها لبلوغها يجب أن تكون مناسبة معها ، فكذلك يصنع الخصم الماهر اللبيب .

حقيقة ، إنه فى مقدمته الثانية لكتابه لا ينازع الفلاسفة فى بعض المصطلحات التى اصطنعوها مثل تسميتهم « الله » ، جوهراً ، ما داموا يريدون بالجوهر ما يقوم بنفسه ؛ وكذلك لا ينازعهم فى بعض نظرياتهم فى الطبيعة التى لا تعارض الدين بحال مثل تفسيرهم للكسوف ، ما دام ذلك مبنياً على أصول رياضية يقينية ، بل إن الشك فى هذا ونحوه يضر الدين نفسه ويظهره متعارضاً مع الرياضيات التى لا ريب فيها مطلقاً ؛ كما لا ينازعهم أيضاً فى المنطق إذ لابد منه لدراسة العلوم الإلهية .

إنما ينازعهم بعنف وشدة فيما يتعلق بأصول الدين وفيما يرجع إلى الطبيعة وما بعد الطبيعة ، إذا ما رأى ما ذهبوا إليه لا يتفق والعقائد الدينية الصحيحة ؛ مثل قولهم فى قدم العالم أو حدوثه وإنكارهم البعث الجسمانى .

وهكذا لم يهاجم الغزالى ما كان موثوقاً به من فلسفة اليونان ، نعنى الرياضيات والطبيعة القائمة عليها والمنطق ، وركز حملته بعد هذا فيما بعد الطبيعة ، ينقدها بشدة ليقيم بدلها ما جاء به الدين الذى نجد فيه ما يعجز العقل

(١) نفس المرجع ، ص ٩ .

عن الوصول إليه من المسائل الإلهية . وحجة الإسلام فى هذا وذاك يذكّرنا بما سيكون من « كانط » الفيلسوف الألمانى الأشهر المتوفى سنة ١٨٠٤ م .

والغزالى حين ينازع الفلاسفة فى تلك المسائل ونحوها لا يتناولها جملة ، بل يعرض الرأى الذى لا يرضاه مع الأدلة التى ساقها الفلاسفة لتأييده ومع ما يراه هو من أدلة أخرى فاتت الفلاسفة . وبعد هذه المرحلة يأخذ فى الرد والاعتراض على هذه الأدلة ، ويتصور لهم إجابات على اعتراضاته ويأخذ فى الرد عليها من جديد .

وبهذا نرى الغزالى لا يسير فى المعركة على طريقة المحامى الذى لا يعنيه أن يظهر أدلة خصمه ، بل إنه يسير سير من يريد الوصول إلى الحقيقة ، مع إنصاف خصمه وتقدير أدلته وبراهينه ثم نَقْدِها . وهذه طريقة نجدها ماثلة فى كثير من المؤلفات التى تدرس حتى اليوم بالأزهر ، وهى طريقة فيها إنصاف للخصم إلى حد كبير .

على أن هذا أو ذاك ليس كلَّ الطابع الذى يسم طريقة الغزالى فى كتابه وخصومته . إنه وقد أراد نزع الثقة من الفلاسفة والحدَّ من اعتزازهم بالعقل وقدرته ، ينازعهم أيضاً فى بعض مسائل يتفق معهم فيها .

ومن المثل لذلك مسألة روحانية النفس وعدم فنائها ، هذه المسألة التى قدّم الفلاسفة للاستدلال لها أدلة عقلية قوية حَرِيّة بالإقناع ومن شأنها تقوية العقيدة الدينية التى لا ينازع الغزالى فى الرأى الذى وصل إليه الفلاسفة فيها . ولكنه يرد على هذه الأدلة والبراهين وذلك ليبين للفلاسفة عجز عقولهم عن الاستدلال لما ذهبوا إليه مع أنه حق ، وأن الخير الاستدلال بالشرع وحده فيها [1] .

ثم بعد هذا وذاك سنرى — وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك — أن الغزالى يبيح لنفسه أن يرمى خصومه بالجهل الفاضح والتخبط فى الظلمات وبالكفر ،

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٩٧ وما بعدها .

تقليداً للفلاسفة اليونان الذين اعتقدوا عصمتهم من الخطأ ، إلى نحو هذه التشنيعات التى تتيم له تحقيق التشويش على الفلاسفة المسلمين وتسوىء سمعتهم وهو بعض ما قصده من حملته العنيفة .

والآن بعد أن عرفنا أغراض الغزالى من تهافته وكيف سلك لبلوغ هذه الأغراض ، ننتقل إلى الناحية المهمة من البحث وهى عرض بعض المسائل التى يتركز حولها الخصام بين الغزالى والفلاسفة .

على أننا نشير من الآن إلى أن حجة الإسلام لم يكن من غرضه فى تهافته بيان الرأى الحق فى المسائل التى دار حولها النزاع ، هذه المسائل التى — كما يقول — سيخصص لها كتاباً يُعنى فيه بالإثبات كما عنى فى « التهافت » بالهدم [1] .

٥ — ونرى بعد ما تقدم أن نعرض المسائل التى دار فيها النزاع بين الغزالى وبين الفلاسفة ؛ سواء ما كان منها متعارضاً مع ما قرره الدين فى رأى حجة الإسلام أو ما كان منها حقًّا فى نفسه ولكن عجز الفلاسفة — فى رأيه — عن إقامة الدليل العقلى عليه ، ونكتفى هنا بأن نورد وبإيجاز ما أراد الغزالى بيانه فى كل مسألة من هذه المسائل بكتابه « تهافت الفلاسفة » ، مرجئين الجدل فيها إلى القسم الثانى من هذا الفصل الخاص بردود ابن رشد عليه ، وهذه المسائل هى :

١ — قدم العالم أو حدوثه .

٢ — صدور العالم عن الله أو تعجيز الفلاسفة عن إثبات أنه الصانع له .

٣ — علم الله بنفسه وبالعالم ، ومدى هذا العلم .

٤ — مشكلة الأسباب والمسببات .

٥ — البعث والجزاء الأخروى .

* * *

فى المسألة الأولى التى استنفدت الجانب الأكبر من جهد الغزالى ،

---

(١) التهافت ، ص ٧٨ .

أراد أن يبطل قول الفلاسفة بأن العالم يوجد دائماً ما دام هو معلول الله القديم الأزلى . وذلك بالتدليل على استحالة زمن لا ينتهى ، وبإدخاله فكرة أن الإرادة الإلهية قدّرت فى الأزل أن يوجد العالم فى الوقت الذى أراده الله . وهكذا ، وُجد العالم محدثاً عن الله بعد أن لم يكن ، دون المساس بما يحافظ الفلاسفة عليه من عدم التغير فى إرادة الله تعالى [١] .

وفى الثانية ، حاول أن يدلل على أن الفلاسفة لا يرون أن الله صانع العالم وأنهم يعجزون عن إثبات ذلك حسب ما ذهبوا إليه : من أن العالم قديم فلا يمكن أن يكون مخلوقاً ، وأن الله ليس مريداً حتى يكون فاعلا ، ومن أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، والعالم مركب من مختلفات فلا يمكن صدوره عن الله الواحد [٢] .

وفى الثالثة ، حاول إلزام الفلاسفة القولَ بأن الله لا يعرف ذاته ولا غيره ، ما دام العالم صدر عنه بلا إرادة بل بالضرورة كصدور الحرارة عن النار والنور عن الشمس [٣] . كما عنى بإبطال قولهم بأن الله لا يعلم الجزئيات [٤] .

وفى المسألة الرابعة ، عمل على التدليل على أن الارتباط بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبَّباً ليس ضرورياً على خلاف ما يرى الفلاسفة ، وهذا لتكون المعجزات النبوية ممكنة . وذلك ببيان أن احتراق القطن — مثلا — إذا لامس النار لا يدل على أن الاحتراق هو من النار وبها حقيقة ، بل لا يدل إلا على حدوث الاحتراق عند الملامسة . أما السبب فهو الله الذى خلق الاحتراق عند الملامسة ، والذى يجوز أن يخلق ما يسمى مسبباً بدون ما يسمى سبباً [٥] .

ويذكّرنا ما ذهب الغزالى إليه فى هذه المشكلة بما ذهب إليه كل من

---

(١) التهافت ، ص ٢٦ وما بعدها .
(٢) التهافت ، ص ٩٥ وما بعدها .
(٣) التهافت ، ص ٢١٩ — ٢٢٠ .
(٤) نفس المرجع ، ص ٢٢٣ وما بعدها .
(٥) التهافت ، ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

ما لْبرانْش فى القرن السابع عشر وهْيوم من بعده، أى نفى الارتباط الضرورى بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبّباً.

إن « هيوم » يقول بأن التجربة ترينا فقط أن واقعة مّا ينتج عنها أخرى دون أن يبين لنا ارتباطاً ضرورياً بينهما، أى الارتباط الذى يراد بهذا التعبير: علاقة السببية[1]. بل إن « مالبرانش » يصرح بأن السبب الحقيقى الذى يوجد الشىء به هو الله وحده؛ فإن السبب الحقيقى فى رأيه هو ما يرى العقل ارتباطاً ضرورياً بينه وبين ما ينتج عنه، وهذا ما لا يراه العقل إلا لله الذى يكون عن إرادته وحدها كل شىء؛ ولا يمكن أن يجعل الله هذه القوة لشىء مما خلق، وإلا لتعددت الآلهة الخالقة[2]. ومن ثم، فإن الإنسان حين يحرك ذراعيه مثلا يفعل هذا بقوة ليست فى الحق منه.

ومع اشتداد حجة الإسلام فى نصرة ما ذهب إليه فى مشكلة السببية فإنه يشعرنا بأن إنكار لزوم المسببات عن أسبابها وإضافتها إلى الله وحده دون منهج متعين يجرّ إلى الفوضى فى الطبيعة، وذلك بتجويز انقلاب غلام كلباً أو كتاب فرساً أو غير هذا وذاك من انقلاب أعيان الموجودات بعضها إلى بعض.

ولهذا نجده يتدارك هذا الزعم، أى تجويز الانقلابات فى الطبيعة، بأن قرر أن الله خلق فينا علماً بأن انقلاب الشىء إلى شىء آخر دون ما يسمى سبباً أمر ممكن فى نفسه ولكنه لا يقع. وبخاصة أن استمرار عادة ترتُّب الأشياء بعضها عن بعض بإرادة الله وسببيته وحده، رسخ فى أذهاننا أنها ستجرى دائماً وفق هذه العادة والنظام[3].

هذا وفكرة هذه « العادة »، التى خلقت فينا هذا « العلم »، نجدها أيضاً كذلك لدى « هيوم ». فإنه يعلل بها اطراد ما نراه من النظام فى

---

(١) هوفدنج — تاريخ الفلسفة الحديثة، بالفرنسية، طبع باريس سنة ١٩٢٤، ح ١: ٤٥٣.

(٢) البحث عن الحقيقة، بالفرنسية، VI, 2, ch. III, p. 221-222.

(٣) التهافت، ص ٢٨٤ — ٢٨٥.

الطبيعة و وجود شيء عن شيء دائماً باطّراد[١].

وأخيراً ، في المسألة الخامسة وهي المسألة العشرون التي ختم بها الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة نجده يعني بإبطال ما ذهب إليه الفلاسفة من إنكار البعث الجسماني والثواب والعقاب الجسمانيين مستنداً في هذا بحق إلى ما جاء عن ذلك في الشريعة من نصوص لا تحتمل التأويل تثبت البعث والجزاء الجسمي والروحي معاً ؛ كما نراه يعني بعد هذا بإبطال المحالات التي رأى الفلاسفة أنها تمنع من بعث الأجساد[٢].

* * *

وهكذا حدد حجة الإسلام أغراضه وغايته من كتابه ، وسلك في سبيل تحقيق ما أراد الطريق التي ارتضاها ورأى أنها تحقق غايته ، وحدد ميدان المعركة بينه وبين الفلاسفة .

فلننظر بعد ذلك ماذا سيكون من خصمه ابن رشد نصير الفلسفة ، ثم علينا بعد هذا كله أن نتقدم برأينا الخاص في هذه المعركة التي ما تزال آثارها ماثلة في التفكير الفلسفي حتى هذه الأيام .

ثانياً : ابن رشد وتهافت التهافت

إذا كان قد كُتب للغزالي — كما رأينا — أن يُشنّ المعركة حامية ضد فلاسفة الإسلام ، أو بعبارة أدق ضد الفارابي وابن سينا ، وأن يصير بذلك « حجة الإسلام » ؛ فقد كتب كذلك لابن رشد — الذي ظهر بعده بقليل من الزمن[٣] — أن يهدم تهافته ، وأن يصير بهذا نصير الفلسفة في الإسلام .

---

(١) راجع « هوفدنج » ، الكتاب السابق ذكره ، ص ٤٥٣ ؛ برهييه ، تاريخ الفلسفة ، بالفرنسية ، حـ ٢ : ٤١١ .

(٢) التهافت ، ص ٣٤٤ وما بعدها .

(٣) توفي الغزالي سنة ٥٠٥ هـ ، وولد ابن رشد سنة ٥٢٠ هـ .

١ — على أنه ما ينبغي أن نظن أنه كان أول من أحس بثقل وطأة الغزالي على الفلاسفة ووجوب الرد عليه فقد كان قبله من أحس هذه الشدة ، ونعني به « ابن طفيل » .

لقد عاب أبو بكر بن طفيل على الغزالي أنه « بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر ، ويكفّر بأشياء ثم ينتحلها » وضرب لهذا مثلا مسألة إنكار البعث الجسدي التي كانت من أسباب تكفيره للفلاسفة ، مع أنه لا يبعد أن يكون هذا هو رأيه الخاص على ما يؤخذ من كتابيه : ميزان العمل ، والمنقذ من الضلال [١] .

وابن طفيل يذكر بعد هذا أن الغزالي يعتذر عن اتخاذه آراء مختلفة في المسألة الواحدة بقوله في آخر كتاب « ميزان العمل » : بأن الآراء ثلاثة أقسام : رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ، ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

وهذا المعنى الذي أحسه ابن طفيل في الغزالي نجد ابن رشد يحسه أيضاً حين يرى — كما سيجيء — أنه اضطُر لأن يقول ما لا يعتقد من أجل زمانه ومكانه . وملاحظة فيلسوف الأندلس هذه هي التي جعلت « مونك » يؤكد أن للغزالي مؤلفات مضنوناً بها على غير أهلها ésotéripues [٢] .

٢ — ويفصح ابن رشد عن غرضه من كتابه « تهافت التهافت » في وضوح وإيجاز ، فيفتتحه بقوله : « وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه ، فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب « التهافت » في التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان » [٣]

---

(١) حي بن يقظان ، نشر المستشرق جونييه ، ص ١٣ .

(٢) مزيج ، ص ٣٨٢ .

(٣) مرجعنا في تهافت التهافت ، هي طبعة بيروت سنة ١٩٣٠ بتحقيق الأب بويج .

وهذا الغرض — مع تأكيد ابن رشد إياه فى مواضع كثيرة أخرى من كتابه — ليس فى رأينا إلا وسيلة يصل بها إلى غرضه الأخير ، وهو أن يردّ عدوان الغزالى ويجعل حملته على الفلسفة باطلة ؛ وبذلك يتم له ما نصب نفسه له من الانتصار للفلسفة وإزالة الجفاء بينها وبين الشريعة إن لم نقل التوفيق بينهما .

٣ — وسنرى من عرض مسائل النزاع المهمة بين فيلسوف الأندلس وحجة الإسلام ، أن تهافت التهافت — كما يقول بحق الأب بويج — ليس دفاعاً قام به ابن رشد ليعيد للفلسفة منزلتها ،ولكنه فحص دقيق وتفسير أو تأويل عميق متبصر لكتاب الغزالى [١] .

بيد أن هذا لا يمنعنا من القول بأننا سنرى أيضاً أن ابن رشد كان يعمل جهده على عدم توسيع شقة الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، كما كان يصدُر—وهو يكتب كتابه—عن هذا المبدأ الذى سبق بيانه وهو : للجمهور تعليم غير التعليم الذى يكون للخاصة ، وإن مخالفة هذا حرام لأنه يضر بالناس جميعاً وبالحكمة والشريعة معاً [٢] .

ولشعور أبى الوليد بثقل ما يحمل من مسئولية وبأن الأمر جدٌّ كل الجد ، نراه ينعَى بحرارة من كل قلبه على الغزالى حين يصرح — كما عرفنا من قبل — بأنه لم يقصد من تهافته بيان الحق فى نفسه ، وإنما قصد التشويش على الفلاسفة ونزْعَ الثقة منهم ، إلى آخر ما قال فى هذه الناحية .

وفى هذا يقول فيلسوفنا بحق : « إنه لا يليق هذا الغرض به ، وهى هفوة من هفوات العالِم ؛ فإن العالم بما هو عالم إنما قصْده مطلق الحق لا إيقاعُ الشكوك وتحيير العقول »[٣] . كما يقول فى موضع آخر[٤] : « إن هذا قصد لا يليق به ، بل بالذين فى غاية الشر ! وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم

---

(١) مقدمة الناشر ، ص ٥ .

(٢) تهافت التهافت ، ص ٣٥٦ — ٣٥٨ ، ٣٦١ — ٣٦٢ ، ٤٢٩ — ٤٣٠ ، ٤٥٤ ، ٤٦٣ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٥٦ .

(٤) نفسه ، ص ٣٥٢ — ٣٥٤ .

ما استفاد هذا الرجل من النباهة . . . إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم (يريد فلاسفة اليونان) ! وهبك إذا أخطأوا فى شىء فليس من الواجب أن ننكر فضلهم فى النظر وما راضوا به عقولنا ! . . . أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم فى ملة الإسلام صيته وذكره — أن يقول فيهم هذا القول ، وأن يصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم !

وإن وضعنا أنهم مخطئون فى أشياء من العلوم الإلهية ، فإنا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التى علّمونا إياها من القوانين المنطقية ، ونقطع أنهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ إن كان فى آرائهم ، فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق ؛ ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً فى مدحهم.. فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال » !

ولأن غرض ابن رشد هو — كما عرفنا — بيانُ ما هو حق من آراء الغزالى ، نراه يقرّ له بما يكون فى آرائه من صواب ، وينقد أحياناً وبشدة الفارابى وابن سينا على ما ذهبوا إليه من خطأ ، وذلك صنيع العالم الباحث الطالب للحقيقة وحدها.

والآن ، بعد هذا التمهيد الذى عرفنا منه ما كان من جهد فى الرد على الغزالى ، نأخذ فى صميم الموضوع ، نعنى فى بيان رأى فيلسوفنا فى أهم المسائل التى عرضناها عن الغزالى من قبل ، والتى رأينا تركيز المعركة بينهما فيها وحولها .

١ — قدم العالم

ليس من المبالغة فى شىء أن نقول بأن هذه المسألة أهم المسائل التى كانت — وما تزال — سبب الخصومة العنيفة بين الفلاسفة والمتكلمين ، هؤلاء يرون أن القول بقدم العالم على أى نحو كان وأن صدوره ضرورة عن الله كالمعلول

عن العلة ، وما وقّته له تعالى فى الزمن ، يعتبر إنكاراً للخلق بل وتعريضاً لوجود الله للجحود !

ذلك ، بأنهم يرون أن الخلق والإحداث هما الكون عن عدم ، فلا يتصور كون العالم مخلوقاً لله إلا إذا أوجده بعد مدة كان معدوماً فيها ، بل كان الله هو الموجود وحده [١] .

لكن الفلاسفة لا يرون فى القول بالقدم إنكاراً للخلق ، ولا تعريضاً لوجود الله للجحود . فإنهم يرون أن من العسير حقًّا تصور « الخلق والحدوث » للعالم دون أن يسبقه « العدم » ، أو بعبارة أخرى دون أن يسبق وجود العالم « زمان » كان معدوماً فيه .

إلا أنهم يرون فيما يتصل بالعدم أنه يكفى أن يتقرر عقلا أن العالم ما كان يمكن أن يوجد من نفسه لو لم يوجده الله ، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه لو لم يوجد عن سببه وعلته[٢] . وكذلك رفع الزمان بين وجود الله ووجود العالم عنه لا يرفع أن هذا حادث عن ذاك ، وكل ما فى الأمر أنه يجعل من العسير تصور أسبقية الله ووجود العالم عنه بعد ذلك . وأما مسألة الخلق والإحداث وثبوت هذا العمل عن الله ، فيكفى فى هذا أن يقال بحق بأن المخلوق هو المعلول عن الخالق وإن لم يتقدم الفاعل عنه بزمان[٣] .

وفيلسوف الأندلس حين يدافع عن رأى الفلاسفة فى تلك المشكلة اختار لنفسه فى دفاعه وتدليله لما يذهب إليه ما يمكن أن يلخص هكذا :

(ا) قبول ما رآه صحيحاً من الأدلة التى تقدم بها الغزالى فى كتابه التهافت ، ذاكراً أنها أدلة الفلاسفة لمذهبهم ، ورفض ما لا يراه صحيحاً منها .

(ب) الرد على ما وجهه الغزالى من اعتراضات على تلك الأدلة .

(حـ) التقدم بأدلة أخرى لتأييد رأى الفلاسفة .

---

(١) راجع مثلا ، كتاب « المعتبر فى الحكمة » لأبى البركات البغدادى ، طبع حيدر آباد بالهند سنة ١٣٥٧ هـ ، حـ ٣ : ٢٨ و ٤١ .

(٢) نفس المرجع ، حـ ٣ : ٢٩ .

(٣) نفسه ، ص ٤١ .

(ﺫ) بيان أن كتابه « تهافت التهافت » ليس مخصصاً للبرهنة ، بل لرد هجوم الغزالي وبيان أن أكثر ما جاء به لا يرتفع إلى مرتبة اليقين والبرهان .

هذا وليس من الميسور ، ولا من الضروري في رأينا أن نورد هنا سجلاً لما كان من جدل طويل في هذه المسألة بين ابن رشد وبين خصمه اللدود ، ويكفي أن نذكر بإيجاز دقيق أهم ما استند إليه فيلسوف الأندلس في دحض مذهب المتكلمين ، وهو حدوث العالم بعد زمان كان معدوماً فيه ، والبرهنة على أنه قديم بما يتفق والغرض الذي كتب كتابه من أجله .

* * *

١ — يرى الفلاسفة أنه يستحيل صدور حادث عن قديم ؛ وذلك أننا لو فرضنا زمناً كان العالم ممكن الوجود فيه لكنه لم يوجد لأنه لم يكن لوجوده مرجح على عدمه كان لنا أن نتساءل : هل جد مرجح اقتضى وجوده حين وجد ، أو لا ؟ فإن كان الثاني كان الواجب أن يظل العالم ممكناً غير موجود إذ لا يوجد شيء بلا مرجح ؛ وإن كان الأول سألنا عن السبب الذي جعل المرجح يجدّ الآن لا قبل ومع هذا فيكون الله تعالى محلا للتغير بسبب هذا المرجح الذي جد وبسببه وجد العالم بعد ما كان معدوماً .

وهذا القول وإن حكاه الغزالي دليلا للفلاسفة ، لا يعدّه ابن رشد إلا جدلا عالياً لا يصل إلى مرتبة البرهان[١] .

على أن الغزالي يعترض على هذا الدليل فيقول : ما الذي يمنعنا من أن نعتقد أن الله أراد أزلا أن يستمر العالم معدوماً طول مدة عدمه ، وأن يوجد بعد هذا الزمن في الوقت الذي وجد فيه ؛ وحينئذ لم يكن وجوده قبلُ مراداً فلم يحدث ، ثم حدث بعدُ في الوقت الذي عينه الله بإرادته القديمة لوجوده ، وظل الله منزهاً عن كل تغير[٢] .

وفي رأينا أن هذا يعتبر من جانب الغزالي حلا موفقاً للمسألة ، ولكن

---

(١) راجع تهافت التهافت ، ص ٤ — ٥ .

(٢) تهافت الفلاسفة ، نشر الأب بويج ، ص ٢٦ .

ابن رشد يرى — فى سبيل نقده وعدم التسليم به — أن المتكلمين لابد لهم حينئذ من التسليم بأن حالة الفاعل فى وقت عدم الفعل ليست هى حالته وقت الفعل[١] ، بل لابد حين الفعل من أمر جدّ إما فى الفاعل نفسه أو فى المفعول . وإذاً هذه الحالة الجديدة لا بد لها من فاعل ؛ وهذا إما أن يكون غيره فلا يكون الموجد مكتفياً فى الإيجاد بذاته وحده ؛ وإما هو ذاته فلا يكون العالم أول مخلوق له بل أول مخلوق هو تلك الحالة ، مع أن المتفق عليه أن العالم هو أول ما خلق الله [٢] .

ثم كيف يُتصوَّر فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن تتغير حالة الفاعل وقت الفعل عن حالته قبله بأن تزيد رغبته فى تحقيق الفعل ، وهذا ما يعتبر نقصاً فى حقه تعالى[٣] .

ولا ندرى كيف يصح هذا من ابن رشد بالنسبة لله تعالى ، إنه يصح فى الإنسان الذى إن أراد مثلا أن يفعل كذا بعد عام لابد له من أن يباشر بنفسه ما أراد سابقاً فعله ، وحينئذ يقال إن حالة جديدة حصلت له . أما صانع العالم أى الله ، فقد سبق أن عبر الغزالى عن رأى المتكلمين حين ذهب إلى أن الله أراد أزلا أن يوجد العالم فى وقت كذا ، وفى هذا الوقت وجد بسبب الإرادة القديمة دون أن تتغير حالة الفاعل — أى الله — فى الحالتين : حالة عدم الفعل وحالة الفعل .

على أن هناك اعتراضاً آخر للفلاسفة على حل الغزالى تقدم به حجة الإسلام نفسه ، وهو أقوى من اعتراض ابن رشد ولهذا رضيه تماماً ، وهو يتلخص فى أنه كما يستحيل وجود حادث ومسبب بلا سبب ، يستحيل تأخر وجود المسبب عن سببه الكامل شروطَ الإيجاد والإيجادُ . وهنا مثلا كان الله وما يزال موجوداً ، وإرادته موجودة ونسبتها إلى المراد موجودة وثابتة ، فكيف

---

(١) قارن هنا البغدادى ، حـ ٣ : ٣٤ .
(٢) تهافت التهافت ، ص ٨ — ٩ .
(٣) تهافت التهافت ، ص ٤٢٦ .

يتأخر وجود العالم عن وجود الله الذى هو علته التامة وسببه الكامل ! [١].

وهذا ما يذكرنا بما سيقوله البغدادى فيما بعدُ عن القائلين بقدم العالم ، إذ يقررون أن الله إذا كان لم يزل موجوداً عالماً مريداً قادراً كان لابد أن يكون العالم موجوداً أزلا أيضاً ، ولا يعقل أن تكون مدةٌ قبل العالم يكون الله فيها عاطلا غير خالق ولا موجد[٢].

وقد قلنا آنفاً إن ابن رشد رضى تماماً ذلك الرد الذى تقدم به الغزالى عن الفلاسفة ، إلا أن هذا لم يسلمه بل أخذ فى الإمعان فى الجدل . إنه يطالب الفلاسفة ببيان أن استحالة تأخر وجود المفعول عن فاعله الكامل شروطَ الخلق والإيجاد أمر معروف بداهة ؛ أو بإقامة الدليل البرهانى عليه إن لم يكن من المعارف الأولى ، فإن القائلين بحدوث العالم عن إرادة قديمة أكثر بكثير جداً من الفلاسفة المخالفين[٣] . وفى الرد على هذا الجدل يرى ابن رشد بحق أنه ليس من شرط المعرَّف بنفسه أن يعترف به جميع الناس ، إذ المراد به أنه مشهور[٤].

على أن الغزالى أراد بعد هذا إلزام الفلاسفة بأن يقروا بما جعلوه محالا من صدور حادث عن قديم . إنه يقول: بأنه من المعروف والمتفق عليه — لأنه مشاهد — أن فى العالم أموراً حادثة تجدّ آنا فآنا ، وهذه الأمور لها بلا ريب أسباب تصدر عنها . وإذن هذه الأسباب إن كانت آخر الأمر حادثة كان معناه الاستغناء عن الخالق القديم ؛ وإن انتهت إلى هذا الخالق كان معنى هذا صدور الحادث عن القديم ، فلم لا يكون الأمر هكذا بالنسبة للعالم[٥] .

وهنا يرى ابن رشد — كسائر أنصار القول بقدم العالم مثل الفارابى

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٦ — ٢٧ .
(٢) كتاب المعتبر ، حـ ٣ : ٢٨ .
(٣) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٩ — ٣٠ .
(٤) تهافت التهافت ، ص ١٣ .
(٥) تهافت الفلاسفة ، ص ٤٦ — ٤٧ . وراجع البغدادى ، كتاب المعتبر ، حـ ٣ : ٤٤

وابن سينا — أن هذه الأمور الحادثة تنتهى آخر الأمر إلى سبب قديم ، ولكنها حادثة الأجزاء أزلية الجنس ، فلا يلزمنا القول بصدور حادث بجنسه عن القديم [1] . وهذا الغموض الذى نجده عند فيلسوف الأندلس فى هذا الجواب يوضحه البغدادى حين يشرح مذهب أنصار قدم العالم فى كيفية صدور الحادث عن القديم .

إنه يقول فى هذا الصدد : بأن القديم بذاته يوجد أزلا حركة مستمرة ، وباستمرار هذه الحركة تكون الحوادث التى يجىء بعضها بعد بعض عن أسباب قديمة حادثة السببية بحركاتها التى تتجدد منها كل آن حالة تصير سبباً لحادث . وذلك مثل الشمس التى بذاتها القديمة لا يجب عنها النهار والليل والفصول الأربعة ، بل إن ذلك يحدث عنها بسبب حركتها الطولية والعرضية [2] .

وفى رأينا أن هذا وذاك يرجع إلى ما هو معروف من أن الفلاسفة حين قالوا بقدم العالم أرادوا قدم بعضه ؛ أى أرادوا فقط قدم العقول السماوية ، والنفوس الفلكية ، والأفلاك بذواتها دون حركاتها ، والعنصريات بمادتها لا بالصور التى تطرأ عليها . وبهذا يكون لا مانع فى رأيهم أن يصدر حادث عن قديم من هذه الأشياء لا عن قديم هو الله سبحانه وتعالى .

٢ — وبعد هذا الدليل الذى ذكره الغزالى فى تهافته للفلاسفة للاستدلال به على ما يرون من قدم العالم وبعد ما عرفنا ما ثار عليه من اعتراضات وإجابات على هذه الاعتراضات ، ذكر كذلك دليلا ثانياً ثم أخذ فى الرد عليه .

وهذا الدليل يتلخص فى أن تقدم الله تعالى عن العالم إما أن يكون بالعليّة فقط فيكون العالم قديماً مثله لتلازم العلة والمعلول فى الزمان ؛ أو يكون تقدم الله عن العالم بالزمان فيكون إذاً قبل العالم زمان قديم كان الله فيه دون العالم ؛ وإذا كان الزمان قديماً وجب قدم الحركة التى لا يفهم إلا بها ،

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٥٨ و ٦١ .

(٢) كتاب المعتبر ، ح ٣ : ٤٦ .

ومن ثم وجب قدم المتحرك بها أيضاً[١] .

لكن ابن رشد لم يرض هذا دليلا صحيحاً للفلاسفة[٢] : وإذاً ، فلا ضرورة فيما نرى للكلام فيه ، ولنتجاوزه إلى الدليل الأخير الذى نختم الحديث به فى مشكلة قدم العالم .

٣ – لابد لكل حادث من مادة يقوم بها ؛ وذلك لأنه ممكن قبل حدوثه ، والإمكان يستلزم موضوعاً يقوم به ويكون قابلا له . وإذاً هذه المادة أو الموضوع أو المحل لا يمكن أن تكون حادثة وإلا لاحتاجت إلى مادة أخرى وهكذا من غير نهاية ؛ فيجب إذاً أن تكون قديمة ، ويكون الحادث هو ما يطرأ عليها من الأعراض والصور المختلفة ، وذلك هو المطلوب[٣] .

والغزالى وقد ساق هذا الدليل ، يعترض عليه بأن إمكان هذا الشىء أو وجوبه أو استحالة الآخر أمور يرجع فيها إلى قضاء العقل ؛ بمعنى أن ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكناً ، فإن امتنع تقدير وجوده سميناه مستحيلا ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً . وإذاً هذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود سابق تجعل وصفاً له[٤] . ولو كان الإمكان يستدعى مادة يقوم بها لاستدعى الامتناع مادة كذلك ، مع أنه ليس للشىء الممتنع مادة يطرأ الامتناع عليها ، لأن الممتنع محال وجوده[٤] .

وابن رشد لا يعيا هنا بالجواب . إنه يؤكد أن استدعاء الإمكان مادة يقوم بها أمرٌ بين ، ما دام كل منا عندما يسمع مثلا أن هذا الشىء ممكن يفهم شيئاً يقوم به هذا الإمكان . وكذلك الممتنع يستدعى موضوعاً مثل ما يستدعى الإمكان ، وهذا واضح أيضاً ما دام الممتنع مقابل الممكن ، والأضداد المتقابلة يقتضى كل منها ولا شك موضوعاً ؛ فإن الامتناع هو سلب الإمكان

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ٥١ – ٥٢ .
(٢) تهافت التهافت ، ص ٦٤ – ٦٥ .
(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٠ – ١٠٢ .
(٤) ، (٥) تهافت الفلاسفة ، ص ٧٠ – ٧١ .

عن شيء ما ، فكما يقتضى هذا الإمكان موضوعاً يقتضى الامتناع كذلك موضوعاً يسلب عنه إمكان الوجود ، كقولنا : الخلاء ممتنع ، ونحوه[١] .

* * *

هذا ، ونعتقد أن هذا القدر كاف فى تعرف وجهة نظر كل من الخصمين فى مشكلة ليس من السهل أن يقوم دليل عقلى قاطع فيها . إن فيلسوف الأندلس يرى أن أدلة المتكلمين على حدوث العالم — كما حكاها الغزالى — ليست برهانية ولا يقينية ، وكذلك الأدلة التى حكاها عن الفلاسفة فى كتابه «تهافت الفلاسفة» للاستدلال بها على قدمه . ومع هذا وذاك نحن نرى أن ابن رشد نفسه لم يقدم دليلا برهانياً يقينياً على ما يدعيه هو والفلاسفة من قدم العالم .

إنه نفسه يصرح بأن كتابه « تهافت التهافت» ليس محل التقدم بهذا النوع من الدليل[٢] ، وأن على من يريد البرهان الحق أن ينظره فى مواضعه الأخرى .

وإن لنا أخيراً أن نقول : بأن القول بالحدوث يجعل من السهل تصورَ النسبة بين الله وبين العالم أى بين الخالق والمخلوق ؛ وإنه مع هذا لنا أن نقول أيضاً : بأن الوحى وإن جاء بحدوث العالم فى الزمان ، فإن للعقل منطقياً أن يجيز لا أن يوجب — كما يدعى ابن رشد وأمثاله — كون العالم قديماً ومخلوقاً لله تعالى .

ثم لنا أن نقول أيضاً : بأن ما ذهب الفلاسفة إليه من أن العلة التامة يجب أن يوجد معها معلولها فى نفس الزمان يكون أمراً ضرورياً فى العلة التى تفعل من طبعها دون إرادة لها كالنار والحرارة مثلا . أما الفاعل الذى له إرادة وهو علة تامة لشيء ما فإن له أن يوجد ما يريد فى الزمن الذى يريده ويعينه ، وبكلمة واحدة إننا لا نستطيع أن نسلم للفلاسفة بأن المعلول يتبع دائماً فى زمن وجوده علَّته وإن كانت تامة .

---

(١) تهافت التهافت ، ص ١٠٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٤٧ ، ٦٠ ، ٦٩ .

٢ – وجود الله وصدور العالم عنه

هنا نتكلم عما أراد الغزالى إثباته من أن الفلاسفة لا يريدون الحقيقة حين يقولون إن الله صانع العالم، بل إن هذا القول مجاز عندهم وتلبيس منهم، ومعنى ذلك أن الفلاسفة لا يرون أن الله هو خالق العالم حسب مذهبهم.

العالم لا يتصور – كما يقول الغزالى – أن يكون من صنع الله فى رأيهم وحسب أصلهم الذى ذهبوا إليه، وذلك من ثلاثة أوجه : الفاعل لابد أن يكون مريداً مختاراً، والله ليس كذلك فى مذهبهم؛ والعالم قديم والمصنوع هو الحادث؛ والله واحد من كل وجه فلا يصدر عنه إلا واحد كذلك عندهم، والعالم فيه كثير من المختلفات فلا يكون واحداً من كل وجه[١].

وهذا البيان من الغزالى يجعل من اليسير حصر الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة على هذا النحو : ا – ما هو الفاعل ؟ ب – وما هو الفعل ؟ حـ – وما المراد بما ذهب إليه الفلاسفة من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؟

(ا) يرى الغزالى – كما عرفنا – أن الفاعل ليكون فاعلا يجب أن يكون عالماً بما يفعل ومريداً له عن اختيار. ويفرق بين مجرد السبب لشىء كالشخص للظل والشمس للضوء والحرارة وبين ما يكون سبباً على نحو خاص هو الإرادة؛ فالأول ليس فاعلا ولا صانعاً، والثانى هو الفاعل حقًّا ما دام يعلم ما يفعل ويريده. أى أن الأول إن سمى فاعلا كان بطريق المجاز لا الحقيقة، ومثاله من ألقى شخصاً فى النار فمات كان هو القاتل دون النار التى ليست إلا سبباً لا فاعلا حقًّا[٢].

ويريد الغزالى بهذا كله أن يقرر ضرورة عنصر الإرادة والاختيار فى الفعل حتى يكون من صدر عنه فاعلا حقًّا. وما دام العالم صدر عن الله

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص ٩٥ – ٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٧ وما بعدها.

بالضرورة عند الفلاسفة يكون الله غير مريد ؛ وإذاً فلا يكون فاعلا ولا خالقاً للعالم ، ويكون إطلاق وصف « الفاعل أو الصانع » عليه إطلاقاً غير حقيقي يراد به موافقة ما جاء به الإسلام [١] !

وفى الرد على ذلك كله يبدأ ابن رشد بالقول بأن اشتراط الإرادة والاختيار على النحو الذى يريده المتكلمون فى الفاعل للعالم — أى فى الخالق — ليس من المعروف بنفسه أو المعترف به إلا إذا قام الدليل عليه أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب .

وهذا بأن الفاعل فى الأمور المشاهدة إما فاعل بذاته وطبعه شيئاً واحداً فقط لا يتغير ، ونستطيع أن نمثل لها بالنار يكون عنها الحرارة ، والثلج تكون عنه البرودة ؛ وإما فاعل عن علم وروية فهو يفعل هذا الشيء اليوم مثلا ويفعل ضده غداً . والله منزه عن أن يكون فاعلا بالمعنى الأول وهو واضح ، وكذلك بالمعنى الثانى على النحو الذى يوصف به الإنسان ؛ لأن الإرادة انفعال والله منزه عنه ، والمريد من ينقصه المراد والله لا ينقصه شيء ، والمريد من إذا حصل المراد كفت إرادته ، وهذا ما لا يصح أن يفهم فى جانب الله . وإذاً كيف يقال إن الفاعل الحق هو من يفعل عن إرادة واختيار ، ويجعل هذا الحد مُطَّرداً فى الشاهد والغائب على السواء [٢] !

ولكن ، إذا كان الله ليس فاعلا بالطبع ولا بالإرادة والاختيار على النحو المعروف فى الشاهد فعلى أى نحو هو فاعل إذاً عند فيلسوف قرطبة ؟ إنه — فى مذهبه ومذهب الفلاسفة أمثاله — مخرج للعالم من العدم ، ومريد لوجوده ، وعالم به ، وكل ذلك على نحو أشرف مما هو فى الإنسان حين يريد فعل شيء من الأشياء . بمعنى أن العالم وجد عنه من غير ضرورة داعية إليه لا من ذاته ولا لشيء من خارج ، بل بسبب وجوده وفضله ، ولهذا لا يلحقه

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٩٧ وما بعدها .

(٢) تهافت التهافت ، ص ١٤٨ — ١٤٩ .

النقص الذى يلحق المريد فى الشاهد [١]. وهو لذلك علة لوجود العالم لولاه لما وجد ، وكل من كان علة لشىء فهو فاعل له .

ومع خلق الله وإيجاده على هذا النحو فهو الذى يحفظه دائماً موجوداً على أتم وجه ، ولولاه لما استمر وجوده طرفة عين ، فهو لهذا أحق بوصف الفاعل بإطلاق . وذلك بأن من الفاعلين من يستغنى عنه الفعل متى وجد عنه كوجود البيت بالنسبة للبناء ؛ ومن الفاعلين من يظل الفعل محتاجا إليه لدوام وجوده وحفظه كالعالم بالنسبة لخالقه وموجده، وهذا الصنف الثانى هو أحق باسم الفاعل الحق [٢] .

وهذا كله معناه أن الله فاعل للعالم على نحو لا يصح أن يقال فيه بالطبع ولا بالاختيار على ما هو معروف فى الشاهد، بل بإرادة لا تشبه فى شىء إرادة البشر ، كما يقال إنه يعلم الأمور بعلم لا يشبه علم البشر .

(ب) وفيما يختص « بالفعل » يرى الغزالى أن معناه هو إخراج الشىء من العدم إلى الوجود بإحداثه ، وإذا كان العالم موجوداً فى القدم فلا يتصور إحداثه لأن الموجود لا يمكن إيجاده ؛ وإذاً ، لهذا لا يمكن أن يكون العالم فعلا لله تعالى [٣] .

وهنا نلاحظ أن حجة الإسلام ، كما اشترط فى الفاعل الحقيقى أن يكون مريداً اشترط كذلك فى الفعل أن يكون إخراجاً من العدم إلى الوجود .

وابن رشد فى الجواب عن ذلك يفرق بين القديم بذاته فلا يحتاج فى وجوده إلى غيره وهو الله تعالى الذى لا يتعلق به « الإحداث » ، من الغير لأنه موجود فعلا بذاته ، وبين من لم يكن كذلك كالعالم ؛ فإنه ليس لحدوثه أول فهو لهذا قديم ولكنه مع هذا فى حدوث دائم متجدد ، وهذا الحدوث فى حاجة دائمة إلى محدث .

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٥١ .
(٢) نفسه ، ص ٢٦٤ .
(٣) تهافت الفلاسفة ، ص ١٠٣ .

وإذاً، فلا تناقض ولا عجب فى أن يكون العالم — وهذا شأنه — محدَثاً عن الله تعالى ؛ فإن الذى أفاد الإحداث الدائم أحق بوصف الخلق والإحداث من الذى أفاد الإحداث المنقطع ، وهذا مثل البنّاء بالنسبة إلى البيت . ومعنى هذا أن ابن رشد يجعل « الفعل » الكائن من الله للعالم هو الخلق أو الإحداث الدائم وإن لم يكن بعد عدم أى وإن لم يكن له أول [١] . والنتيجة أن يكون العالم « فعلا » لله تعالى ، ويكون حاله مع الله غير حال المصنوعات مع الصانع ، هذه المصنوعات التى إذا وجدت لا يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل يستمر به وجودها [٢] .

(حـ) وأخيراً — فيما يتعلق بمبدأ أن الواحد من كل وجه لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد ، وهى النقطة الأخيرة من النقط التى تركز الخلاف فيها فى هذه المشكلة — نرى الغزالى يقرر استحالة أن يكون العالم صادراً عن الله تعالى بناء على هذا الأصل بسبب مشترك بين الفاعل والفعل ؛ وذلك بأن الله واحد من كل وجه ، والعالم مركب من أشياء كثيرة مختلفة ، فلا يتصور إذاً أن يكون فعلا اللهُ بناء على أصل الفلاسفة هذا [٣] .

وهنا نجد الخلاف يزول تقريباً بين حجة الإسلام وفيلسوف قرطبة الذى يقرر أنه « إذا سلِّم هذا الأصل والتُزم فيعسر الجواب عنه، لكنه شىء لم يقله إلا المتأخرة من فلاسفة الإسلام »[٤] . ومعنى هذا أن ابن رشد لا يرى أن ذلك الأصل صحيح، وإذاً، فليس ما يمنع — من هذه الجهة — أن يكون العالم فعلا صادراً عن الله باعتباره خالقاً له .

حقيقة إن ابن رشد يذكر أنه لا يعترف بصحة ما اتفق عليه الفلاسفة القدماء من « أن الواحد لا يصدر عنه إلا موجود واحد » ، وحينئذ اختلفوا

---

(١) تهافت التهافت ، ص ١٦٢ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٥ .
(٣) تهافت الفلاسفة ، ص ١١٠ .
(٤) تهافت التهافت ، ص ١٧٣ .

فى بيان من أين جاءت الكثرة وتعليلها . ثم يذكر أن المشهور اليوم هو ضد هذا ، أى أن الموجود الأول صدر عنه صدوراً أولا جميع الموجودات المتغايرة[١] . وهو لهذا ينتقد بشدة ذلك الرأى الذى ذهب إليه ابن سينا ومن أخذ إخذه حتى رتبوا صدور الموجودات عن الله على نحو خاص ؛ فلا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول ، ثم تصدر باقى الموجودات بعضها عن بعض على ما هو معروف حسب نظرية العقول العشرة[٢] .

وابن رشد بعد نقده لابن سينا — هذا النقد الذى آثار الغزالى ضد الفلاسفة بسبب رأيه الخاطئ — لم ينس أن يشير فى « تهافت التهافت » إلى كيفية فهم صدور الكثرة عن الله . إنه يرى — مستلهماً أرسطو — أن العالم بجميع أجزائه مرتبط بعضه ببعض ، وأن وجوده تابع لهذا الرباط الذى يؤلف بين أجزائه ، وأن هذا الرباط هو الذى يوجب كون هذه الأجزاء « معلولة بعضها عن بعض وجميعها (معلول) عن المبدأ الأول ، وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق فى ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط »[٣] .

وإذا كان الأمر هكذا يكون من الحق القول بأن العالم بجميع أجزائه المختلفة فعل لله وصادر عنه باعتباره خالقاً له ؛ لأنه هو الذى أعطاه الرباط الذى يؤلف بين أجزائه ويجعلها وحدة بعضها معلول عن بعض ، « ومعطى الرباط هو معطى الوجود » كما يقول فيلسوف الأندلس . وبهذا المعنى نفهم ما أثر عن أرسطو من أن « العالم واحد صدر عن واحد » ، وليس على المعنى الذى فهمه الفارابى وابن سينا فاستوجبا نقد الغزالى العنيف .

وهكذا أخيراً ، يرى ابن رشد أنه قد صح له القول بأن الله هو خالق

---

(١) تهافت التهافت ، ص ١٧٨ .

(٢) راجع فى نقد ابن رشد لابن سينا وأمثاله فى هذه المسألة ، ص ١٨٢ وما بعدها ، و ص ٢٣٧ . وراجع أيضاً ، ابن تيمية (منهاج السنة ط بولاق سنة ١٣٢١ هـ ، جـ ١ : ١١٢) ، إذ أشار إلى نقد ابن رشد والبغدادى فى كتابه « المعتبر فى الحكمة » لهذا الرأى الخاطئ الذى ذهب إليه ابن سينا وأمثاله .

(٣) تهافت التهافت ، ص ١٨٦ . وراجع ص ١٨٠ — ١٨١ فى بيانه رأى أرسطو .

العالم بإرادته واختياره حقيقة لا مجازاً ولا تلبيساً ؛ وإن كان العالم قديماً مساوقاً لله تعالى فى الوجود ، وإن كان أيضاً مختلف الأجزاء .

٣ ــ العلم الالهى

رأى الغزالى أن يكون الكلام فى هذه المسألة على مراحل ثلاث : ا ــ مناقشة ابن سينا فى أن الله يعلم ذاته وغيره ، ب ــ تعجيز الفلاسفة عن إثبات أن الله يعرف ذاته حسب مذهبهم فى كيفية صدور العالم عنه ، حـ ــ إبطال قولهم بأن الله لا يعلم الجزئيات .

(ا) يبدأ حجة الإسلام ببيان أن المسلمين ــ ما عدا الفلاسفة ــ مجمعون على أن الله يعلم كل شىء ؛ إذ يرون أن كل الموجودات حادثة بإرادته ، وأن كل ما يكون فى العالم يحصل بإرادته كذلك ، فمن الطبيعى أن يكون الكل معلوماً له ، لأن المراد لابد أن يكون معلوماً للمريد .

أما الفلاسفة ــ وقد نفوا الفعل الإرادى لله بما ذهبوا إليه من قدم العالم وصدوره عن الله صدور المعلول عن علته ــ فلا يمكنهم إثبات العلم لله تعالى[1] . وأما ادعاء ابن سينا أن الله عقل محض فمن الضرورى والبديهى أن يعقل غيره ، لأن المادة هى التى تمنع من إدراك الأشياء فليس بديهياً وإلا لما خالفه الفارابى قبله فيه ، ثم بعد هذا لا دليل عليه[2] .

وهنا يرد ابن رشد ببيان أن الموجودات يجب ــ كما ظهر بالدليل ــ أن تنتهى إلى جوهر عرىّ عن المادة وهو بالفعل دائماً ، أى إلى جوهر هو فعلٌ محض ، وأن علة الإدراك هى حقيقة التَّعَرِّى من المادة ؛ وإذاً يكون هذا الجوهر وهو الله تعالى عقلا محضاً ، ويكون عقله للذاته معناه عقله كلّ الموجودات الصادرة عنه[3] . على أن الله ــ كما يقول ابن سينا أيضاً قبل

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٢١٠ ــ ٢١١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١١ ــ ٢١٢ .

(٣) تهافت التهافت ، ص ٤٣٥ .

ابن رشد — لا يزال فاعلا وإن كان على نحو أشرف مما فى الإنسان ، وكل فاعل لابد — ضرورةً — أن يكون عالماً بما يفعل .

ولكن أبا حامد لا يترك هذا الاستدلال بلا اعتراض . إن من الحق أن الفاعل لابد أن يعلم فعله إذا كان هذا منه عن إرادة واختيار ، ولكن أنتم معشرَ الفلاسفة ترون ، أو يلزمكم أن تروا — أن الله فاعل « بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار » ، كما يكون الضوء والحرارة عن النار ؛ وإذاً ، فلا يكون الله فاعلا حقًّا ، ولا يكون لذلك عالماً بالموجودات[١] .

ويرد فيلسوف قرطبة على هذا بنفى قسمة « الفعل » إلى ما يكون بالإرادة والاختيار أو ما يكون بالطبع والاضطرار ، فقط إنه يرى أن هذه القسمة صحيحة فى الفاعلين غير الله تعالى ؛ أما الله « ففعله عند الفلاسفة لا طبيعى بوجه من الوجوه ولا إرادىّ بإطلاق ، بل هو إرادى منزّه عن النقص الموجود فى إرادة الإنسان . يريد أن يقول إن الإرادة فى الإنسان هى انفعال ومعلولة عن المراد ، والله منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة[٢] .

إن الإرادة إذاً — إذا تكلمنا عن الله — لا يصح أن يفهم منها إلا صدور الفعل عنه مقترناً بالعلم[٣] . ثم عدم فعل الله الضدين معاً — وهو يعلمهما جميعاً — دليل على اختياره ، أى على أن له صفة أخرى هى الإرادة .

هكذا يردّ ابن رشد على الغزالى ليصل إلى إثبات العلم لله تعالى بذاته وبغيره . على أن لنا أن نلاحظ أنه — وهو بسبيل هذا الرد — حاول أن يثبت لله الإرادة والاختيار ليجعل هذا أساساً للقول بأن الله يعلم ما يوجد عنه بالإرادة والاختيار كذلك ، وجعل — وهو يستدل على الإرادة — «أن الله يعلم الضدين» أمراً مسلماً به مع أنه جانب من المسألة موضوع النزاع !

ومع هذا ، فقد بقى للغزالى اعتراض آخر . إنه يرى أنه مع التسليم بأن فعل الله على النحو الذى ذهب إليه الفلاسفة يقتضى العلم بما صدر عنه

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٢١٤ — ٢١٥ .
(٢) تهافت التهافت ، ص ٤٣٩ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٤٣٩ و ٤٥٠ .

فإن لنا أن نقول بأنه فى رأى الفلاسفة لم يصدر عن الله مباشرة إلا العقل الأول ، فيجب ألا يعلم شيئاً غيره[١] .

وعلى هذا الاعتراض يرد ابن رشد بسهولة ويسر . إنه يرى أن علم الله يسبق المعلوم فهو علة له ، وليس كعلم الإنسان الذى هو متأخر عن المعلوم ومعلول عنه ؛ وإذاً ، يكون علم الله فى غاية التمام والكمال ، كما يكون شاملا لكل ما كان عنه مباشرة أو بطريق غير مباشر[٢] . ونحن نرى أن هذا حق وواضح ، وبخاصة أن كل هذه الكائنات المتوسطة يرجع وجودها لله نفسه .

(ب) وفى هذه الثانية نجد الخطب يسيراً حقًّا ، إن الغزالى يعود إلى ما سبق له قوله من أن الفلاسفة لا يرون أن الله فاعل بالاختيار بل بالطبع ، فأى بُعْد إذاً أن يكون الله ذاتاً من شأنها أن يصدر عنها المعلول الأول ، وهذا يصدر عنه وهكذا دون أن تشعر بنفسها ، كما لا تشعر النار التى تكون عنها الحرارة بذاتها ، ولا الشمس بما يصدر عنها من حرارة وضياء !

وهنا — كما كرر الغزالى ما سبق أن اعترض به — لم يجد ابن رشد إلا أن يعيد ما سبق له أن قرره ، أى من بيان أن فعل الله هو على نحو آخر غير الطبع وغير ما نعرف من الإرادة فى الإنسان . وإذاً لا معنى أن نطيل نحن القول فى ذلك .

(جـ) وأخيراً ، وهذه هى المرحلة الثالثة ، يقرر الغزالى أنه حتى ما ذهب إليه ابن سينا من أن الله يعلم ذاته وغيره أيضاً ولكن بنوع كلى فيه استئصال للشرائع بالكلية ؛ فإن هذا يئول إلى أنه تعالى يعلم الأسباب التى تكون عنها أشياء هذا العالم وأحواله ، ولكنه لا يعلم الأمور الجزئية مثل طاعة هذا الإنسان أو عصيانه وإيمانه أو كفره[٣] .

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٢١٦ .
(٢) تهافت التهافت ، ص ٤٤٠ .
(٣) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٢٨ .

ولم ينس الغزالى أن يبين بوضوح السبب الذى من أجله ذهب ابن سينا وأمثاله إلى هذا الرأى . إنهم يرون — كما يذكر حجة الإسلام — أن اختلاف العلم يوجب التغير فى العالم ، وهذا ما لا يصح فى حق الله .

ولنضرب لهذا مثلا . إذا كنا لا نكتفى فيما يتعلق بكسوف الشمس أن نعتقد أن الله يعلمه على نحو كلى ؛ إذ يعلم بوجود الشمس والقمر وأنهما يتحركان ، وبأنه — لأسباب معروفة — يحصل حتما أن يتوسط جرم القمر بين الشمس والأرض ، فيكون من هذا كسوف الشمس كليًّا أو جزئيًّا مدة كذا من الزمن ؛ إلا أن علمه بهذا كله — قبل الكسوف وفى أثنائه و بعد زواله — يكون هو هو لا يختلف ولا يوجب تغيراً فى ذاته ، لأنه علم بالأسباب فقط لا بالأحوال التى تحدث وتتجدد من آن إلى آخر .

نقول إذا كنا لا نكتفى بعلم الله على هذا النحو ، بل نذهب إلى أنه تعالى يعلم قبل كسوف الشمس فعلا أنها ستنكسف يوم كذا ، ويعلم فى هذا اليوم أنه حاصل فعلا ، ويعلم بعده أنه قد كان ومضى — فقد أثبتنا لله علماً متجدداً مختلفاً . وينتج من ذلك اختلاف فى ذات الله نفسه وتغيُّر فيها ، إذ لا معنى للتغير إلا اختلاف العلم ، وهذا ما لا يصح أن ينسب إلى الله تعالى[1] .

ويأخذ الغزالى بعد هذا البيان فى الاعتراض على الفلاسفة فيما ذهبوا إليه فيقول : « بم تنكرون على من يقول إن الله تعالى له علْم واحد بوجود الكسوف مثلا فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علْم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون ، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء ؛ وإن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات له لا توجب تبدُّلا فى ذات العلم ،

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٢٥ وما بعدها .

فلا توجب تغيراً فى ذات العالم . . . »[1].

ثم يذكر صاحب « تهافت التهافت » أيضاً بعد هذا : أنه ما دام الفلاسفة يرون أن الله يعلم أجناس الموجودات وأنواعها كلها — وإن كان هذا على نحو كلى كما يقولون — ولا يوجب هذا اختلافاً فى علمه ولا تغيراً فى ذاته ، فلم لا يجوز أن يعلم الله أيضاً الحالات والأمور الجزئية للشىء الواحد دون أن يجرّ هذا إلى ما يخشون من التعدد فى العلم والتغير فى الذات ، وخاصة أنه ثبت بالبرهان أن اختلاف الشىء الواحد باختلاف الأزمان أدنى من اختلاف الأجناس والأنواع !

وهذا الاعتراض القوى من الغزالى الذى من اليسير تعزيزه بكثير من آيات القرآن ، قد استوجب مجهوداً غير قليل من ابن رشد فى سبيل إبطاله ودفعه . إنه يوجب أولا أن نفرق بين علم الله بالكليات بما هو عقل وبين علم الإنسان بالأمور الجزئية بالحواس ؛ هذا من ناحية ؛ وأن نفرق من ناحية أخرى بين علم الله الذى هو سبب وجود الموجودات وبين علم الإنسان الذى هو مسبب عن وجود الموجودات ، أى معلول عن المعلوم نفسه ؛ فهذه التفرقة هى التى تنجينا من الخطأ الكبير والجدل الكثير .

ومتى فهمنا هذه التفرقة بناحيتيها لم يكن لنا أن نقيس علم الله على علمنا ، ولا يكون من المستطاع إلزامُ الفلاسفة إجازة علم الله بالأشخاص وأحوالها العديدة ما داموا قد أجازوا علمه تعالى بالأجناس والأنواع العديدة . وذلك بأن العلم بالجزئيات يكون بالحس ، ويوجب — مع تعدد العلم — تغيّر الإدراك بتغير الحالة المدركة ! على أن العلم بالكليات (الأجناس والأنواع) لا يوجب التغير فى العالم ، لعلمه إياها بسبب علمه بأسبابها العامة والثابتة التى لا تتغير[2].

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٣١ . وفكرة علم واحد لا يتعدد ولا يتغير ، تذكر برأى الغزالى نفسه فى إرادة واحدة أزلية كان بها العالم حين أراد الله دون أن يوجب هذا أن يكون قد جد سبب جديد اقتضى إيجاده فى هذا الوقت .

(٢) راجع فى تلك التفرقة بناحيتيها وما يكون عنها ، تهافت التهافت ص ٤٦٠ وما بعدها .

ونحن نكاد نفهم من هذا أن فيلسوف قرطبة يمس برفق مسألة حرية الإنسان فى أعماله . إنه وإن كان من أنصار حرية الإنسان فيما يعمل حتى يكون مسئولا عما يصدر عنه ، يرى أن العمل الذى يكون عن المرء هو نتيجة أو مسبب عن إرادته التى يجب أن تكون متفقة آخرَ الأمر مع القدَر الإلهى الثابت أزلا .

ومهما يكن من شىء ، فإن ابن رشد يقرّ بأن الغزالى مصيب فيما لاحظه من أن التعدد فى الأجناس والأنواع يوجب التعدد فى العلم ، وهذا ما يحذره ابن سينا وأمثاله. ولهذا ينتهى إلى تقرير « أن المحققين من الفلاسفة لا يصفون علم الله سبحانه بالموجودات لا بكلى ولا بجزئى » ؛ إلا أن هذا من علم الراسخين فى العلم ، ولا يجب أن يكتب ولا أن يكلَّف الناس اعتقادَه[1] .

* * *

وأخيراً ، هاتان الفكرتان : كونُ علم الله هو سبب وجود الموجودات وعلم الإنسان معلول عنها ، وأن علم الله لا يصح وصفه بأنه كلى أو جزئى — نجد ابن رشد يتناولهما بالإيضاح فى مواضع عدة من تهافته . ولهذا نراه يؤكد أن العلم الذى ينفيه الفلاسفة عن الله هو ما يكون تعلم الإنسان ناتجاً عن المعلوم لا علةً له ؛ وبعد هذا لا يرون مانعاً من القول بأنه تعالى يعلم كل شىء حتى الأمور الجزئية من جهة أنه علة لها ، كما جاء فى قوله تعالى فى سورة الملك : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » !

ومن فهم هذه التفرقة بين علم الله وعلم الإنسان فهم معنى قوله تعالى : « لا يعزُب عنه مثقال ذرة فى السموات والأرض ، ولا أصغرُ من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين »[2] وغير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى[3] .

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٤٦٢ — ٤٦٣ .

(٢) سورة سبأ : ٣ ..

(٣) تهافت التهافت ، ص ٣٤٥ — ٣٤٦.

وهكذا ، ينتهى فيلسوف الأندلس من مسألة العلم الإلهى ببيان أن الفلاسفة يرون — خلافاً لما ذكر الغزالى — أن الله عالم بكل شىء ولكن على نحو خاص يغاير علم الإنسان ، أى على نحو أشرف ما دام أن علمه تعالى هو سبب وجود الأشياء ، لا أنه معلول عنها كما هو الحال فى علم الإنسان القاصر المحدود .

٤ — مشكلة السببية

بينّا فى القسم الأول من هذا الفصل رأى الغزالى فى هذه المشكلة ، هذا الرأى الذى يمكن أن يلخص فى إنكار أن يكون هناك علاقة ضرورية بين ما يُعتقد فى العادة سبباً وبين ما يعتقد فى العادة مسبباً عنه . والآن نشير إلى أن اهتمام حجة الإسلام بهذه المسألة يرجع إلى أنه يترتب على القول بالسببية إنكار المعجزات التى لابد منها لإثبات النبوات ؛ هذه المعجزات التى تقوم على إلغاء ما يقال من الرابطة الضرورية بين المسبب والسبب ، مثل « قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر »[1] .

وقد رأى ابن رشد من الضرورى أن يؤكد — قبل الدخول فى صميم الموضوع — أمرين : أن الفلاسفة القدماء لم يتكلموا فى المعجزات لاعتبارهم إياها من أصول الشرائع التى لا يجب بحثها ويعاقب من يشكك فيها ، وأن المعجزة ليست أمراً يمتنع عقلا أن يكون ، بل هى ممكن فى نفسه لأن له سببه ، ولكنه يمتنع على الإنسان العادى ويمكن الأنبياء ، كما هو الأمر فى القرآن معجزة رسولنا عليه الصلاة والسلام[2] .

على أنا لا ندرى كيف جاز لفيلسوفنا أن يذكر أن « الفلاسفة القدماء » ،

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٧١ — ٢٧٢ .

(٢) تهافت التهافت ، ص ٥١٤ — ٥١٥ ، ٥٢٧ .

—ويريد بهم كما نعرف فلاسفة اليونان —لم يتعرضوا للمعجزات للسبب الذى تقدم به ! إنه لم يكن عندهم نبوات إلهية ولا شرائع سماوية تحتاج للمعجزات فى إثباتها ، فكيف رأوا مع هذا ألا يتكلموا فى المعجزات والمسألة لم توضع بالنسبة إليهم ! ثم من الممكن أن نقول معه إن بعض المعجزات كالقرآن أمر ممكن فى نفسه ممتنع على غير النبى ؛ ولكن البعض الآخر كإحياء الموتى وانقلاب العصا حية، لا يصح أن يقال فيه — فى رأينا — إنه ممكن فى نفسه !

هذا ، وصاحب « تهافت التهافت » يبنى رده على الغزالى فى هذه المشكلة على أن الأشياء تختلف فيما بينها بما لكل شىء من ذات خاصة وطبيعة خاصة بها يصدر عنه فعله الخاص ؛ بمعنى أن الماء مثلا مادة سائلة بها يكون الرىّ والرطوبة ، على حين أن النار جسم شفاف به يكون الإحراق والضوء . وذلك أمر بدهى كما يقول ، وإلا فلو لم يكن لكل موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدّ ولكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً . . . [١].

والنتيجة اللازمة لهذا ، هو أنه من السفسطة إنكار الأسباب التى يكون عنها أفعالها الخاصة بها كما نشاهدها فى الأمور المحسوسة. بل إن العقل — كما يقول أيضاً فيلسوفنا — « ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، و به (أى بهذا الإدراك) يفترق عن سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل »[٢] . أما كون هذه الأسباب تفعل أفعالها الخاصة بها مستقلة بنفسها أو راجعة فى آخر الأمر إلى سبب أعلى وحيد خارج عنها ، فأمر ليس معروفاً بنفسه ويحتاج إلى البحث الكثير .

و بعد هذا لم ينس ابن رشد أنه فيلسوف مؤمن ، ولهذا نراه يؤكد لنا أنه

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٥٢٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥٢٢ .

ما ينبغى أن يشك أحد فى أن الأسباب لا تكتفى بنفسها فى أن تكون عنها مسبباتها، بل لا بد لها فى هذا من « فاعل من خارج ، فعله شرط فى فعلها بل فى وجودها فضلا عن فعلها » . أما تحديد جوهر هذا الفعل بالذات هل هو الله تعالى نفسه أو كائن آخر وسطٌ بينه وبين الموجودات الأخرى ، فهذه مسألة ليس هنا موضع فحصها كما يقول فيلسوفنا نفسه[1] .

وقد كان فى هذا مقنع ، ولكن الغزالى لم يسكت عنه. إنه يسلّم ولو جدلا أن لكل شيء طبيعة خاصة به يكون سبباً لآخر يصدر عنه، ولكنه يجوّز أيضاً — كسائر رجال علم الكلام — أن يلقى نبي فى النار فلا يحترق كما حصل لسيدنا إبراهيم عليه السلام ، وهذا يكون إما بتغيير صفة النار أو صفة النبى . وذلك بأن يحدث الله بنفسه أو بواسطة ملك صفة فى النار تجعل حرارتها لا تتعداها إلى أن طرح فيها، وإما بأن يُحدث فى جسم هذا صفة تدفع أثر النار عنه[2] .

وفيما يختص بالمعجزات الأخرى يرى أن المادة قابلة لكل ما يتعاقب عليها من صور بعضها فى أثر بعض، ولكن لم لا يجوز أن تأخذ المادة صورة مّا لا تأخذها عادة إلا بتوسط صور أخرى قبلها ؛ وذلك كانقلاب التراب حيواناً خاصًّا بدل صيرورته أولا نباتا ثم غذاء لحيوان يكون عنه بطريق التناسل ذلك الحيوان الخاص ؟ ومن هذا القبيل انقلاب العصا حية تسعى معجزة لموسى عليه السلام ، وغاية ما فى الأمر أن هذا مستنكر لاطّراد العادة بخلافه[3] .

وليرد على هذا ابن رشد يذكر أن الفلاسفة لا يبعد عندهم التسليم بأن المسبب قد يتخلف عما هو سببه عادة إذا وجد مانع خارجى يمنع من صدوره عنه ، كما إذا كانت هناك مادة إذا قارنت الجسم القابل للاحتراق بطبعه منعت أن تؤثر النار فيه[4] . على أن لنا هنا — فيما نرى — أن نلاحظ

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٥٢٤ .

(٢) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨٧ .

(٣) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨٨ .

(٤) راجع نفس المرجع ، ص ٥٣٧ — ٥٣٨ .

أن هذا الوضع الذى يفترضه ابن رشد ليس هو ما يراه المتكلمون ؛ وذلك بأنه لم يدّع أحد أن سيدنا إبراهيم عليه السلام حين ألقى فى النار كان جسده قد طلى أولا بمادة منعت النار من أن تفعل فعلها ، بل القرآن صريح فى أن الله هو الذى أمر النار أن تكون برداً وسلاماً على إبراهيم معجزة له .

أما الأمر الثانى الذى يجوّزه الغزالى وهو أن تأخذ المادة صورة خاصة دون الصور التى يجب أن تكون من قبل فأمر يدفعه ابن رشد تماماً . إنه يرى أنه لو كان ممكناً أن ينقلب التراب إنساناً من غير أن يكون أولا نباتاً يغتذى منه إنسان ثم هذا يكون منه منىّ فى رحم امرأة يتحول آخر الأمر إلى إنسان « لكانت الحكمة فى أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط ، ولكان خالقه بهذه الصفة هو أحسن الخالقين »[1] .

على أن فيلسوفنا يذكر بعد ذلك بحق أنه ليس لا للمتكلمين ولا للفلاسفة دليل من العقل على ما ذهبوا إليه ، وأنه يجب أن يعتقد كل إنسان ما يُفتيه به قلبه ، وذلك كما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم فى المشكلات من الأمور التى ترجع إلى ما هو حلال أو حرام .

وأخيراً إنه مع أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة فى مشكلة السببية شديد كما رأينا فإن الإمام الشيخ محمد عبده (توفى عام ١٣٢٣ هـ ، ١٩٠٥ م) — بعد أن بين أن المتكلمين المعتزلة مع الفلاسفة فى هذه المسألة وأن أهل السنة ومنهم الغزالى لا ينكرون العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ولكنهم يرجعونها إلى الله مباشرة بمعنى أن الشّبَع مثلا يحدث عند الرّى ولكن من الله — يقرر أنه ليس لمسلم أن يذهب إلى إنكار ما بين حوادث الكون من الترتيب فى السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله[2] !

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٥٤٠ .

(٢) راجع فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته ، طبع الإسكندرية سنة ١٩٠٣ ، إذ توجد فى ملحق هذا الكتاب ردود الأستاذ الشيخ عبده على مؤلفه ، ص ٨٩ — ٩١ .

وهذا صحيح وحسن ، ولكن الذى لا نستطيع الموافقة عليه هو ما انتهى إليه بعد هذا إذ يقول : « فالفلاسفة وجمهور المتكلمين واللاهوتيون على وفاق فى حقيقة المسألة وإن اختلفت العبارات» [1] ويكفينا دليلا على عدم صحة هذا ما تقدم فى هذا الفصل خاصًّا بمذهب أهل السنة المتكلمين الذين يمثلهم الغزالى .

٥ ــ البعث والحياة الأخرى

نتناول الآن هذه المسألة بالتفصيل بعد أن أشرنا إليها فى القسم الأول من هذا الفصل ، لنعرف كيف عمل ابن رشد فى الرد على الغزالى الذى أنكر إنكاراً شديداً على الفلاسفة أن يكون البعث وما يتبعه من جزاء روحانيًّا فقط .

(ا) إن الغزالى لا يخالف الفلاسفة فى أن الروح لا تفنى بفناء البدن ، ولها فى الحياة الأخرى لذائذ أو آلام روحانية وعقلية تفوق كثيراً اللذائذ والآلام الحسية ، ولكنه يرى أولا معرفة هذا من الشرع لعجز العقل وحده عن معرفته ، كما يرى ثانياً أن إنكار الجزاء الجسدى لا يتفق بحال مع الشرع ، كما تدل عليه آيات كثيرة من القرآن. وهذه الآيات لا يمكن تأويلها كلها من ناحية ، وليس يجب هذا التأويل من ناحية أخرى كما وجب تأويل الآيات التى توهم الجسمية والتشبيه لله تعالى[2] .

أما ما يعترض به الفلاسفة على تجويز البعث الجسدى بأنه من المحال أن تعود روح كل امرئ إلى بدنه الذى كان له فى الحياة الأولى ، هذا البدن الذى تحلل إلى عناصر مختلفة ربما صار بعضها جزءاً من بدن إنسان آخر فيكون متعذراً أن يعاد بدن كل منهما كاملا ــ فإن الغزالى يجيب عنه بأن روح المرء

---

(١) فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته ص ٩٣ .

(٢) راجع فى هذه المسألة من كل نواحيها ، تهافت الفلاسفة ص ٣٥٤ وما بعدها .

تعاد إلى بدن أى بدن كان سواء أكان مواد بدنه الأول أم غيرها أم مواد استؤنف خلقها ، فإن الإنسان بنفسه لا بجسمه [١].

وهذا ما نؤمن به نحن ، ويتضح هذا إذا لا حظنا أن الواحد منا هو هو مع أن جسمه يتغير دائماً بسبب تبدل الغذاء وبالسمنة والهزال مثلا . وإذن ، يكون الغزالى على حق فى قوله بأن البعث الجسدى ليس محالا من تلك الجهة ، ويكون فى القول به تصديق للقرآن الذى ورد كثير من آياته بالجزاء الروحى والجسمى معاً بوضوح لا يحتمل التأويل .

(ب) والآن ماذا سيفعل ابن رشد ، وقد رأينا خصمه فوق اعتماده على النظر العقلى يجد له من القرآن سنداً أىَّ سند فى إثبات البعث الجسدى ؟

إنه يبدأ بالقول بأن الفلاسفة لا يرون إنكار البعث والجزاء الجسديين ، ويؤكد — كما ذكرنا من قبل — أن الشرائع كلها قالت بذلك. وإذا كانت الشرائع جميعها من شريعة بنى إسرائيل إلى شريعة الإسلام ، قالت به وجعلته من المبادئ الأولى العامة التى تقوم عليها ؛ لما ينبنى عليه من الدفع إلى طيبات الأعمال — فإن من المعروف أن الفلاسفة لا يرون التعرض بقول مثبت أو مبطل للمبادئ العامة للشرائع [٢] .

على أنه بالنسبة إلى البعث خاصة ، فقد اتفقت الشرائع جميعاً — كما يذكر ابن رشد أيضاً — على وجود أخروى بعد الموت وإن اختلفت فى صفة ذلك الوجود »[٣] ؛ فمنها من جعله روحانيًّا فقط ، ومنها من جعله جسمانيًّا أيضاً بالأمثال التى ضربتها له على أن تمثيل الجزاء جسمانياً — كما جاء بالشريعة الإسلامية — أدفع للعمل والفضيلة بالنسبة للجمهور ، وهذا ما سبق تفصيله فى الفصل الثالث من هذا القسم .

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٣٦٣ — ٣٦٤ .
(٢) تهافت التهافت ، ص ٥٨٠ — ٥٨١ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٥٨٢ .

وإذا كان الأمر كذلك ، فمن الضروري كما يقول فيلسوفنا أن يقال إن الأرواح ستعاد فى الدار الأخرى إلى أجسام مثل أجسامها التى كانت لها فى الدار الدنيا ، لا لهذه الأجسام نفسها التى عدمت بالموت لأن المعدَم يستحيل إعادته بعينه . وهنا نجد ضرورياً أن نشير إلى ما سبق أن بيناه فى هذه المشكلة من أن فيلسوفنا يرى أن المعاد سيكون روحانياً فقط .

* * *

هذا ، وبعد الكلام على مسألة المعاد ينتهى ابن رشد من رد هجوم الغزالى العنيف على الفلاسفة بسبب ما ذهبوا إليه فى المسائل التى ذكرنا أهمها ، ثم يختم كتابه « تهافت التهافت » بأن الغزالى كفر الفلاسفة بهذه المسائل الثلاث :

١ — المعاد الروحانى لا الجسدى ، مع أنهم لم ينكروا المعاد الجسمانى ومع أن منكره لا يكفر لأنه غير مجمع عليه بدليل تردد الغزالى نفسه فيه .

٢ — علم الله بالكليات دون الجزئيات ، وقد تبين أنهم لا يرون ما فهم الغزالى ، بل يرون القول بعلم الله الشامل لكل شىء على نحو خاص .

٣ — قِدم العالم ، وقد وضح أنهم لا يعنون المعنى الذى كفّرهم من أجله المتكلمون .

ثم يختم أخيراً الحديث ببيان أن الغزالى قد « أخطأ على الشريعة ، كما أخطأ على الحكمة » ؛ وبالاعتذار عن التكلم فى هذه الأشياء بأنه إنما اضطُر لذلك لضرورة طلب الحق مع أهله وهو واحد من ألف ، والتصدى لمن يتكلم فيه ممن ليس من أهله ، ولولا هذا وذاك ما تكلم فيه بحرف .

النتيجة

نرى من الضروري — وقد انتهينا من البحث الذى قصدنا إليه — أن نستخلص أخيراً منه نتائجه الهامة ، وأن نبين مدى نجاح ابن رشد فى محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة والعوامل التى حالت دون أن يصل عمله إلى النجاح الذى كان يرجوه .

١ — بينا أن روح الإسلام روح توفيقية بين الجهات التى بينها خلاف ، وأن هذه الروح مع عوامل أخرى هى التى دفعت فلاسفة الإسلام إلى العمل على التوفيق بينه وبين فلسفة اليونان كما عرفوها . وأن عملهم لهذا التوفيق ليس فقط — كما يقول الأستاذ « جوتييه » — « معقد الطرافة فى هذه الفلسفة اليونانية الإسلامية » ، بل إن محاولة هذا التوفيق كانت إلى حد كبير السبب فى أن صار للإسلام فلسفة إلهية وطبيعية .

ولكن برغم الجهود التى بذلها فى هذا السبيل الفارابى وابن سينا قبل ابن رشد ظلت الفلسفة اليونانية على خلاف مع ما جاء به الإسلام فيما يتعلق بالله وصلته بالعالم ، وآية هذا : تلك الحرب التى شنها الغزالى عليهما وعلى الفلاسفة جميعاً .

ثم جاء ابن رشد ، فكان همه الإلحاح أولا على وجوب الفصل بين العامة والخاصة وتعاليم كل طائفة بينهما ، وفى هذا سعادة الجميع ، لأن الحقيقة الواحدة يعبر عنها بطرق مختلفة باختلاف العقول والاستعدادات » .

وهذا ما جعل بعض الباحثين المعاصرين يذهب إلى أن توفيق ابن رشد بين الحكمة والشريعة لم يكن — على خلاف ما كان من الفارابى وابن سينا —

توفيقاً « داخليًّا » ولكنه فقط فصل ظاهرى بين السلطات(١).

ولكن الحقيقة هى أن ابن رشد اضطر كما عرفنا ، بسبب حملة الغزالى ، إلى أن يترك لنا محاولة عملية للتوفيق بين الحكمة والشريعة توفيقاً داخليًّا حقًّا ؛ ولهذا نراه فى أكثر من موضع من كتاباته يعتذر من كل قلبه عما اضطر إليه من الكلام فى مسائل الشريعة والفلسفة على ذلك النحو الذى لم يكن يوده .

وهنا ، نشير إلى أن فيلسوف قرطبة رأى فى كتابه « مناهج الأدلة » ، الذى خصصه للاستدلال على العقائد الدينية بما يناسب العامة والخاصة من الناس أن يجعل عماده فى هذا الاستدلال النوع الذى رضيه القرآن ، دون الاستدلال المنطقى الذى لا تطيقه العامة ومن إليهم ، ولهذا المنهج أثره القوى فى التوفيق .

٢ — وفى تقدير مدى النجاح الذى أصابه فيلسوف الأندلس نرى أولا أنه مع ما بذل من مجهود لم ينجح عمليًّا النجاح الذى كان يرجوه ويرغب فيه رغبة صادقة ؛ إذ بقيت الفلسفة بعده زمناً طويلا وهى مضيئة والفلاسفة وهم معتبرون خارجين عن الدين .

ويكفى أن نشير فى هذا إلى فتوى ابن الصلاح المتوفى عام ٦٤٣ هـ ، إذ يقرر تحريم المنطق والفلسفة تعليماً وتعلماً لما يؤديان إليه من الزندقة والضلال (٢) ، وإلى الذهبى فى القرن الثامن الهجرى إذ يقرر أن الفلسفة الإلهية فى شق وماجاءت به الرسل فى شق(٣) . ونشير أيضاً إلى رأى ابن خلدون (توفى سنة ٨٠٨ هـ) بأن الفلسفة مخالفة للشريعة(٤) ، وإلى المقريزى (توفى

---

(١) الدكتور إبراهيم مدكور ، ومكان الفارابى فى الفلسفة الإسلامية ، باريس سنة ١٩٣٤م ، ص ٢١٨ .

(٢) فتاوى ابن الصلاح ، طبع مصر عام ١٣٤٨ هـ ، ص ٣٤ — ٣٥ .

(٣) الإسلام والحضارة العربية للإسلام محمد كرد على ، حـ ٢ : ٤٣ .

(٤) المقدمة طبع القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٣٢ .

سنة ٨٤٥ هـ) إذ يرى أن الفلسفة جرّت على الإسلام ما لا يوصف من البلاء[1] ، وأخيراً إلى طاش كبرى زاده (توفى عام ٩٦٢ هـ) الذى وصف حكماء الإسلام بأنهم أعداء الله ورسله[2] .

وبعد هذا نستطيع أن نقرر عن علم ومعرفة شخصية أن هذه النظرة السيئة للفلسفة والفلاسفة بقى من آثارها حتى هذه الأيام التى نعيش فيها أن نفراً من رجال الدين بالأزهر لا يزال يرى أن بعض الفلاسفة المسلمين صاروا إلى الإلحاد بسبب ما ذهبوا إليه فى الله تعالى وصلته بالعالم . كما نقرر أنه كان من نتائج ذلك ركود الدراسات الفلسفية فى العالم الإسلامى ، هذه الدراسات التى لم تأخذ فى الانتعاش والازدهار من جديد إلا فى هذه السنين الأخيرة .

ذلك ما كان من الناحية العملية الواقعية . أما من ناحية الحق فى نفسه فإننا نستطيع أن نقول بأن ابن رشد نجح فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وهذا فى كثير من المسائل التى تناولها ، ولكنه لم ينجح بصفة خاصة فى مسألة البعث والجزاء فى الدار الأخرى . وذلك لأنه لم يستطع ، بل ليس من المستطاع لأحد تأويل كل الآيات القرآنية — بَلْهَ الأحاديثَ أيضاً — التى تدل صراحة على أنه فى الحياة الأخرى ستكون لذائذ وآلام جسمية بجانب الأخرى الروحية .

وإذاً، فإن المؤمن الذى يعتقد أنه لا بد من التصديق بصريح القرآن الذى لا يحتمل التأويل يرى أنه لا يستطيع بحال أن يوفق فى هذه الناحية بين القرآن ومذهب الفلاسفة . ولهذا نجد أن الإمام الشيخ محمد عبده، مع شدة رغبته فى التوفيق بين الدين والفلسفة وعدم تكفير الفلاسفة بشىء مما ذهبوا إليه — يرى أن اعتقاد البعث الجسدى واجب شرعاً ويكفر منكره ، وإن كان من الممكن تأويل ما سيكون من آلام وللذائذ جسمانية على نحو أعلى مما يتصور

---

(١) الخطط طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ، حـ ٤ : ١٨٣ — ١٨٤ .

(٢) مفتاح السعادة ، طبع حيدر آباد بالهند حـ ١ : ٢٦ .

العوام من غير أن نخشى الوقوع فى الكفر[١] . ولكن لنا أن نقول : ما هو هذا النحو ؟ إنه لا يمكن حسب كتاب الله وحديث رسوله الصحيح إلا أن يكون البعث والجزاء روحيين وجسميين معاً .

* * *

ومهما يكن من إصابة ابن رشد الحقّ أو خطئه فى بعض ما ذهب إليه ، فإن الإسلام لا يبيح ما كان من بعض رجاله من عداء للفلسفة واضطهاد لرجالها فى بعض الأزمان التى خلت . الإسلام الذى يأمرنا كتابه بألا نجادل « أهل الكتاب » إلا بالتى هى أحسن ، والذى حث على استعمال العقل لفهم الكون وسائر ما خلق الله — لا يرضى بكل ما صنع رجاله برجال التفكير الحر ورميهم بالكفر والإلحاد لأنهم أخطأوا فى بعض ما ذهبوا إليه .

لقد كان من نتائج هذا العداء ، أن وُجدت هوة بين الفلاسفة ورجال الدين ظلت دهراً طويلا فاصلا بينهم ، وأن رمى رجالُ الدين الفلاسفةَ بالإلحاد إن لم نقل بالكفر ، وجازاهم هؤلاء شراً بشر فرموهم بالجهل وعدم فهم الدين ! وكان من هذا وذاك أن حُرِم الدين من جهود كثير من أبنائه المفكرين ، فانكمش التفكير الحر الصحيح وخاصة بعد وفاة ابن رشد سنة ٥٩٠ ، فقد فقدت به الفلسفة الإسلامية أكبر ممثل ونصير لها من المسلمين ، وتضافرت عوامل مختلفة لسيادة روح التقليد .

بقيت كلمة واحدة. لقد رأينا تشابهاً إلى حد كثير أو قليل بين بعض آراء مفكرى الإسلام ومفكرى الغرب ؛ ومن مُثُل ذلك : الغزالى من ناحية وما لبرانش وهيوم وديكارت وكانط من ناحية أخرى فى مشكلة السببية ، وبين ابن رشد نفسه من ناحية وسبينوزا من ناحية أخرى فى ضرورة فصل الفلسفة عن الدين بالنظر إلى العامة ؛ وبصفة عامة بين جمهرة مفكرى الإسلام

---

(١) حاشية الشيخ محمد عبده على شرح العقائد العضدية ، طبع القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ١٩٧ .

من ناحية وجمهرة مفكرى اليهودية والمسيحية من ناحية أخرى فى ضرورة تأويل بعض ما جاء فى الكتب المقدسة تأويلا مجازيًّا .

ونحن لا نزعم بسبب هذا التشابه الذى اكتفينا بالإشارة إلى بعض المثل له أنه كان هنالك انتقال لبعض الآراء من مفكر إلى آخر عن معرفة وعلم ولكن نريد بالإشارة إلى ذلك أن نذكر أنه من الخير عدم إقامة الحدود الفاصلة بصفة قاطعة بين العقل فى الشرق والغرب ، فإن العقل لا يعرف فواصل الجنس والزمن . وكذلك نذكر أنه من الخير — فيما نعتقد — أن يعاد النظر فى الفلسفة الإسلامية على هذا الأساس لنستطيع — بالقدر الممكن لمؤرخ الفلسفة — تقدير ما أسهم به الفكر الإسلامى فى إقامة صرح التفكير الفلسفى العالمى كله ، وبالله التوفيق .

روضة القاهرة فى { شعبان ١٣٧٨ هـ
فبراير ١٩٥٩ م }

ثبت بمراجع البحث الهامة

أولاً: مراجع عربية

١ ـ قرآن وتفسير وحديث

١ ـ القرآن الكريم .

٢ ـ جامع البيان عن تأويل آى القرآن ، للإمام أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى .

٣ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل ، للإمام الزمخشرى .

٤ ـ المفردات فى غريب القرآن ، للراغب الأصفهانى .

٥ ـ تأويل مختلف الحديث ، لابن قتيبة الدينورى ، الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

٦ ـ صحيح الإمام البخارى ، طبعة بولاق بالقاهرة سنة ١٣١٤ هـ .

٢ ـ فلسفة

٧ ـ ابن رشد وفلسفته ، لأنطون فرح ، طبعة الإسكندرية سنة ١٩٠٣ م .

٨ ـ بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيمية ، طبع القاهرة سنة ١٣٣١هـ على هامش كتاب منهاج السنة .

٩ ـ تتمة صوان الحكمة ، للبيهقى ، طبعة لاهور سنة ١٩٣٣ م .

١٠ ـ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، لابن سينا ، طبعة أمين هندية بالقاهرة سنة ١٩٠٨ م .

١١ ـ تهافت الفلاسفة ، للإمام الغزالى ، طبعة بيروت سنة ١٩٢٧ م .

١٢ — تهافت التهافت ، لابن رشد ، طبعة بيروت سنة ١٩٣٠ .

١٣ — الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية ، نشر ديتيرحى ، طبعة « ليدن » سنة ١٨٩٠ م .

١٤ — الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية ، لابن السيد البطليوسى ، طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

١٥ — حىّ بن يقظان ، لابن طفيل الأندلسى ، نشر « جوتييه » ، الجزائر سنة ١٩٠٩ م .

١٦ — رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق ونشر الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، طبعة دار الكتاب العربى بالقاهرة فى جزءين سنة ١٩٥٠ — ١٩٥٥ م .

١٧ — السياسة المدنية للفارابى ، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ .

١٨ — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لابن رشد ، طبعة « ميونيخ » سنة ١٨٥٩ م .

١٩ — الفوز الأصغر ، لابن مسكويه ، طبعة بيروت سنة ١٣١٩ هـ .

٢٠ — فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، للشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق ، طبعة القاهرة سنة ١٩٤٥ م .

٢١ — الكشف عن مناهج الأدلة ، لابن رشد ، طبعة « ميونيخ » سنة ١٨٥٩م .

٢٢ — آراء أهل المدينة الفاضلة ، للفارابى ، طبعة « ليدن » سنة ١٨٩٥ م .

٢٣ — المعتبر فى الحكمة ، لابن ملكا أبى البركات البغدادى ، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٥٧ هـ .

٢٤ — النجاة ، لابن سينا ، مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

٣ ـ علم الكلام

٢٥ ـ الأربعين (كتاب) فى أصول الدين ، للإمام فخر الدين الرازى ، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٥٣ هـ .

٢٦ ـ الإرشاد فى أصول الاعتقاد ، لإمام الحرمين الجوينى ، نشر « لوسيانى » ، باريس سنة ١٩٣٨ م .

٢٧ ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ، للإمام الغزالى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ .

٢٨ ـ إلجام العوام عن علم الكلام ، للإمام الغزالى ، القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .

٢٩ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندى ، لابن الخياط المعتزلى ، نشر « نيبرج » ، القاهرة سنة ١٩٢٩ هـ .

٣٠ ـ حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدوانى على العقائد العضدية ، القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

٣١ ـ الفصل بين الملل والنحل ، لابن حزم ، القاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

٣٢ ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، للغزالى ، طبعة القاهرة .

٣٣ ـ قانون التأويل ، للغزالى ، القاهرة سنة ١٩٤٠ م .

٣٤ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، لفخر الدين الرازى ، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

٣٥ ـ مقالات الإسلاميين ، للإمام أبى الحسن الأشعرى ، طبعة الآستانة سنة ١٩٣٨ م .

٣٦ ـ الملل والنحل ، لعبد الكريم الشهرستانى ، طبعة « كيورتن » .

٤ — تاريخ وتراجم

٣٧ — إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، للقفطى ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

٣٨ — بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس ، للضبى ، طبعة مدريد سنة ١٨٨٤ م .

٣٩ — تاريخ أدبيات اللغة العربية ، لجورجى زيدان ، طبعة دار الهلال بالقاهرة سنة ١٩١٢ م .

٤٠ — تاريخ التمدّن الإسلامى ، لجورجى زيدان ، طبعة دار الهلال بالقاهرة سنة ١٩٠٤ م .

٤١ — تذكرة الحُفاظ ، للإمام شمس الدين الذهبى ، طبعة حيدر آباد .

٤٢ — التكملة لكتاب الصلة ، لابن الأبار ، طبعة مدريد .

٤٣ — الصلة لابن بشكوال ، طبعة مدريد سنة ١٨٨٢ م .

٤٤ — طبقات الشافعية الكبرى ، للإمام تاج الدين السبكى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ .

٤٥ — الطبقات الكبير (كتاب) لابن سعد ، طبعة « ليدن » .

٤٦ — عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، لابن أبى أصَيبعة ، طبعة القاهرة .

٤٧ — مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامى ، لسيد أمير على ، الترجمة العربية طبع بلجنة التأليف بالقاهرة سنة ١٩٣٨ م .

٤٨ — المعجب فى تاريخ المغرب ، للمراكشى ، نشر « دوزى » طبعة أوربة .

٤٩ — معجم الأدباء لياقوت الحموى ، طبعة مرجوليوث .

٥٠ — النجوم الزاهرة فى أخبار مصر والقاهرة ، لأبى المحاسن ، طبعة جونبول .

٥١ — نفح الطيب ، للمقرى ، نشر « دوزى » طبعة « ليدن » .

٥٢ — وفيات الأعيان لابن خلكان ، طبعة بولاق سنة ١٢٧٥ هـ .

٥ ـ فنون متنوعة

٥٣ ـ أمالى الشريف المرتضى على بن الحسين الموسوى العلوى ، نشر الخانجى وطبع مطبعة السعادة بالقاهرة .

٥٤ ـ الإمتاع والمؤانسة ، لأبى حيان التوحيدى ، القاهرة سنة ١٩٣٩ م .

٥٥ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لابن رشد ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .

٥٦ ـ تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة ، نشر « سخاو » طبعة أوربة .

٥٧ ـ التعريفات للجرجانى ، استامبول سنة ١٣٢٧ هـ .

٥٨ ـ فتاوى ابن الصلاح ، طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ .

٥٩ ـ المقايسات لأبى حيان التوحيدى ، طبع القاهرة سنة ١٩٢٩ م ، نشر حسن السندوبى .

٦٠ ـ المقدمة لابن خلدون ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

٦١ ـ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، للمقريزى ، طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

٦٢ ـ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيمية ، على هامش كتاب منهاج السنة النبوية ، طبعة بولاق سنة ١٣٢١ هـ .

ثانياً : مراجع غير عربية

1. Beaurecueil (Serge de) *Ghazzâli et S. Thomas, Essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisad et sa comparaison avec les "voies" thomistes, Bull. de L'Inst. Franç. d'arch. orient. du Caire, T. XVI*, 1947.)

2. Boer (T.J. de) *The history of philosophy in Islam*, London, 1903.
3. Bréhier (Emile) *La philosophie du Moyen-Age*, Paris 1937.
4. Bréhier (Emile) *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908.
5. Bréhier (Emile) *Histoire de la Philosophie*, Paris, *Presses Universitaires de France*, 1941-45.
6. Brockelman, *Geschichte d. arab. literatur.*
7. Brochard, *Etudes de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne*, Vrin, Paris 1926.
8. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, Paris 1928, vol. 5.
   Carra de Vaux, Articles Ibn Rochd, Ibn Tofayl, et Fârâbî dans l'Encyclopédie de l'Islam.
9. Croiset (A. et M.) *Histoire de la littérature grecque*, T.V.
10. Chenu (M.D.) *Le sens et les leçons d'une crise religieuse*. Revue *Vie Intellectuelle*, 10 Décembre 1931
11. Houtsma et autres collaborateurs, *Encyclopédie de l'Islam*.
12. Gandillac (de) *Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly*, in Arch. d'hist. lit. et doct. du moyen-âge T. VIII, 1933, pp. 43-92.
13. Gandillac (de) Oeuvres choisies d'Abélard, Paris, Aubier, 1945.
14. Gardet (Louis) *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane*, apud Revue thomiste, T. XLV, Juillet-Septembre, Oct.-Déc. 1939.
15. Gauthier (Léon) *Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazâli.*
16. Gauthier (Léon) *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris* 1909.
17. Gautier (Léon) *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, Paris 1923.
18. Gilson (Etienne) *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944.
    Gilson (Etienne) *La philosophie du Moyen-Age*, Paris, Payot, 1944.
19. Goldziher (Ign.) *Le dogme et la loi de l'Islam*, Trad. franç. par F. Arin, Paris, Geuthner, 1921, Une traduction arabe a été faite par M.Y. Moussa, en collaboration avec MM. 'Abd al-'Aziz. 'Abd al Haqq, et Alî 'Abd al Qâdir, Le Caire, éd. du *Scribe Egyptien*, 1946.

20. Heitz (Th.) *La philosophie et la foi chez Saint Thomas d'Aquin,* Revue des Sciences Phil. et Théol. 1909.

21. Hôffding, *Histoire de la philosophie moderne,* Paris, 1924.

22. Kâram (J.) Cahiers du Cercle Thcmiste, Le Caire, 1936.

23. Kraus (P.) Abstracta islamica, 1936.

24. Lebreton (Jules) *Histoire du dogme de la Trinité,* Paris Beauchesne, 9° édition.

25. Lévy, *Maimonide,* Paris, Alcan.

26. Lévi-Provençal (E.). *L'Espagne musulmane au Xème siècle.*

27. Lubac (de) Introduction à la traduction des *Homélies sur la Genèse,* d'origine, Paris, 1944.

28. Macdonald, *Encyclopédie de l'Islam.* Art. Allah.

29. Madkour (I.) *La place d'al Fârâbi dans l'école philosophique musulmane,* Paris, 1934.

30. Malebranche. *Recherche de la vérité* (in "Oeuvres complètes" publiées par de Genaude et Lourdaucix) Paris 1837.

31. Martin (J.) *Philon,* Paris 1902.

32. Massignon (L.) *Recueil de textes inédits,* Paris 1929.

33. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* Paris 1859.

34. Origine, *Peri Archôn.*

35. Paré (G.), Brunet (A.) et Tremblay (P.) *La renaissance du XIIème siècle les écoles et l'enseignement.* Paris 1933.

36. Platon, *Apologie de Socrate,* Paris, Coll. Budé.

37. „ *République,* id.

38. Renan, *Averroès et l'averroisme,* 9ème éd. Paris.

39. „ *Histoire générale des langues sémitiques.* Paris 1928 (8ème éd.)

40. Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes.*

41. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au Moyen-Age,* Paris 1944.

42. Spinoza, *Traité théologico-politique,* traduit et annoté par Ch. Appuhn, Paris Garnier fr. 1928.

43. Strauss (Léo) *Philosophie und Gesetz, Beiträge zum Verstandnis Maimunis* und seiner Vorlaüfer, Berlin, 1931.

44. Tenneman, *Manuel de l'histoire de la philosophie,* traduit de l'allemand par V. Cousin T.I. Paris 1899.

45. Saint Thomas, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, éd. Parme, 1864.

46. Saint Thomas, *Summa théologica*.

47. Wulf (Maurice de) *Histoire de la philosophie médiéval*, T.I. Louvain, 1934.

48. Wensinck(A.J.) Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane, Amsterdam, 1936.

فهرست الموضوعات

أولاً : فى المشرق

ثانياً : فى المغرب

القسم الثانى

الفصل الأول

العلاقة بين الوحى والعقل فى رأى ابن رشد

الفصل الثانى

التأويل عند مفكرى رجال الأديان العالمية

صفحة

الفصل الثالث

استدلال ابن رشد للعقائد الدينية

الفصل الرابع

بين ابن رشد والغزالى

صفحة

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨

بين الدين والفلسفة

من الطبيعي أن يعمل كل فيلسوف مؤمن على التوفيق بين الدين الذى جاء به الوحي ، وبين الفلسفة التي أدّى إليها الفكر ؛ وهكذا كان شأن « ابن رشد » وسائر فلاسفة العصر الوسيط .

وسنرى فى هذا الكتاب مدى نجاح كل منهم فيما أراد ، وبخاصة ابن رشد فيلسوف الأندلس . وسنرى أيضاً موقف الغزالى من الفلاسفة الذين ضلوا الطريق فى رأيه . كما سنعرف موقف الجميع ، فى الشرق والغرب ، من الكتب المقدسة لتتفق وما انتهى إليه الفلاسفة ، والأسباب التى أدت إلى اضطهاد أنصار الفكر ، وكيف حاول فيلسوف الأندلس بيان أنها والدين أخوان .

وسنعرف أخيراً مدى تشابه التفكير الفلسفى بين الفلاسفة والمفكرين فى اليهودية والمسيحية والإسلام ، وأن من الخير ألا نقيم الحدود الفاصلة بين العقل فى الغرب والشرق ، فإن العقل لا يعرف فواصل الجنس والزمن ، وبهذا يستطيع مؤرخ الفلسفة تقدير ما أسهم به العقل الإسلامى فى إقامة صرح الفكر الفلسفى فى العالم كله .

●

مكتبة الدراسات الفلسفية

صدر منها :

١ — تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط
٢ — تاريخ الفلسفة الحديثة
٣ — العقل والوجود
٤ — الطبيعة وما بعد الطبيعة
٥ — أصول الرياضيات (٤ أجزاء)
٦ — القرآن والفلسفة
٧ — نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (جزءان)
٨ — مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
٩ — بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
١٠ — المذهب فى فلسفة برجسون
١١ — الإدراك الحسى عند ابن سينا
١٢ — المنطق
١٣ — مراحل الفكر الأخلاقى
١٤ — تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
١٥ — سورين كيركجورد : أبو الوجودية
١٦ — من الكائن إلى الشخص
١٧ — بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية
١٨ — الفرد فى فلسفة شوبنهور
١٩ — ألبير كامى ، محاولة لدراسة فكره الفلسفى
٢٠ — الحقيقة عند الغزالى
٢١ — حكمة الصين (جزءان)